

अपने-अपने संकेत हैं। एक अर्थ का बोध कराने के लिए ध्वनि-संकेत विभिन्न रहते हैं। इसी आधार पर भाषाओं का भेद है। यदि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध ऐसा स्वाभाविक होता कि अमुक शब्द अमुक नियत अर्थ का बोध करायेगा, तो विभिन्न वर्गों में शब्द से अर्थबोध के लिए इच्छानुसार संकेत का होना सम्भव न होता। तब मनुष्यमात्र अपने भावों को प्रकट करने के लिए एक ही प्रकार की ध्वनियों का उपयोग करनेवाला होता; जैसा पशु-पक्षियों में प्रायः देखाजाता है। जो जिसका स्वाभाविक कार्य होता है, वह किसी जातिविशेष के लिए कभी बदलता नहीं है। सूर्य का कार्य सबको गरमी व प्रकाश प्रदान करना है; अथवा तैजस प्रकाश, रूप के ज्ञान में कारण होता है; यह स्वभाव से प्राप्त है, और सबके लिए समान है। सूर्य किसी एक वर्ग को प्रकाश दे, अन्य को न दे; अथवा प्रकाश में कोई एक वर्ग रूप का प्रत्यक्ष करे, अन्य न करे; ऐसा सम्भव नहीं; क्योंकि यह स्विति इच्छानुसार नहीं है, निसर्गप्राप्त है। परन्तु शब्द से अर्थबोध होने में ऐसा नियम नहीं है। इसलिए शब्द से अर्थ का बोध सामयिक है, निर्धारित संकेत के अनुसार होता है, स्वाभाविक नहीं ॥ ५६ ॥

वैदिक शब्द का अप्रामाण्य—गत लम्बे प्रसंग से यह निर्धारित किया गया कि शब्दप्रमाण का अनुमान में अन्तर्भाव नहीं होता। शब्द स्वयं में अतिरिक्त प्रमाण है। इस तथ्य को समझकर शिष्य के द्वारा—वैदिक साहित्य में प्रतिपादित पुत्रकामेष्टि, हवन तथा अभ्यास (एक मन्त्र को अनेक बार बोलने का विधान) आदि के प्रसंगों को लक्ष्यकर शब्द के प्रामाण्य के विषय में—कीर्गई आशंका को सूत्रकार ने सूत्रित किया—

तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ॥ ५७ ॥ (११८)

[तदप्रामाण्यम्] उस शब्द-वाक्य का प्रामाण्य नहीं मानाजाना चाहिये, [अनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः] अनृत-मिथ्या, व्याघात-विरोध तथा पुनरुक्त-दोष होने से (शब्द से)।

वेद का अप्रामाण्य क्यों—जिस शब्द को प्रमाण मानाजाता है, उसमें अनृत आदि दोष दिखाई देते हैं, अतः उसके प्रामाण्य को स्वीकार नहीं कियाजाना चाहिये। सूत्र में पठित 'तत्' पद सामान्य शब्दमात्र का निर्देश न कर केवल किन्हीं विशिष्ट वाक्यों का निर्देश करता है।

वैदिक वाक्य मिथ्या—उनमें वैदिक साहित्य का एक वाक्य है—'पुत्रकामः पुत्रेष्ट्यायजेत' पुत्र की कामना करनेवाला व्यक्ति पुत्रेष्टि से यजन करे। पुत्रकामेष्टि का अनुष्ठान करने से पुत्र प्राप्त होजाता है। परन्तु अनेकवार ऐसा देखाजाता है कि इष्टि का अनुष्ठान करने पर भी यजमान (इष्टिकर्ता दम्पती) को पुत्रलाभ नहीं होता। फलतः उक्त वाक्य मिथ्या होजाता है। जब इस दृष्टफल

वाले वाक्य को मिथ्या होते देखते हैं, तो इसके अनुसार वे अदृष्टफलवाले वैदिक वाक्य भी मिथ्या होने सम्भव हैं, जिनमें स्वर्ग की कामना करनेवाले व्यक्ति के लिए अग्निहोत्र होम करने का विधान किया गया है—‘अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः’ इत्यादि । यह स्थिति प्रमाण मानेजानेवाले शास्त्र के विषय में विश्वास को उखाड़देती है ।

वैदिक वाक्यों में विरोध—इसीप्रकार शास्त्रीय वाक्यों में परस्पर-विरोध पायाजाता है । दैनिक हवन का विधान करते हुए बताया है—‘उदिते होतव्यम्, अनुदिते होतव्यम्, समयाध्युषिते होतव्यम्’ इत्यादि । सूर्योदय होजाने पर हवन करना चाहिये, अनुदित-सूर्यकाल में हवन करना चाहिये, अध्युषित^१ समय में हवन करना चाहिये । प्रातः दैनिक हवन के ये तीन काल बताये । पहले तो इन्हीं में परस्पर-विरोध है । उदित काल में हवन करना बताकर, उसका विरोध करते हुए अनुदित काल में बताया ; उन दोनों कालों का विरोध कर तीसरा अध्युषित काल में हवन का विधान किया । ये सब काल एक-दूसरे के विरुद्ध हैं । यदि इसे कालविषयक विकल्प बताकर विरोध से बचा भी जाय, तो आगे विधि का विरोध किया गया स्पष्ट दीखता है । वहाँ लिखा है—

१. “श्यावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति ।

२. शबलोऽस्याहुतिमभ्यवहरति योऽनुदिते जुहोति ।

३. श्यावशबलावस्याहुतिमभ्यवहरतो यः समयाध्युषिते जुहोति ।”

१. श्याव उसकी आहुति को खाजाता है, जो उदित में हवन करता है ।

२. शबल उसकी आहुति को खाजाता है, जो अनुदित में हवन करता है ।

३. श्याव-शबल दोनों मिलकर उसकी आहुति को खाजाते हैं, जो समयाध्युषित में हवन करता है ।

पहले हवन का विधान किया । अनन्तर श्याव आदि के द्वारा हुत आहुति को खाजाने के रूप में विधि की व्यर्थता बतलादी गई । यह विधि और उसकी व्यर्थ बताने के रूप में परस्पर-विरोध स्पष्ट है ।

१. उदित काल वह है, जब सूर्य का उदय (दर्शन) होजाय । अनुदित काल वह है, जब तक सूर्योदय से पहले नक्षत्रमण्डल दिखाई देता रहता है । जब नक्षत्रमण्डल दिखाई देना बन्द होजाता है, और सूर्योदय भी नहीं होता, वह अध्युषित-काल मानाजाता है । इस काल के विषय में एक प्राचीन उक्ति है—

तथा प्रभातसमये नष्टे नक्षत्रमण्डले ।

रविर्वाचिन्न दृश्यते समयाध्युषितं हि तत् ॥

वेद में पुनरुक्त-दोष—पुनरुक्त-दोष भी शास्त्रीय निर्देशों में देखा जाता है। अनेक स्थलों पर मन्त्रों के पुनः-पुनः उच्चारण का विधान किया है—‘त्रिः प्रथमामन्वाह, त्रिरुक्तमाम्’ पहली ऋचा को तीन बार पढ़े, और अन्तिम ऋचा को तीन बार पढ़े। यह एक ही ऋचा को कई बार पढ़ने के रूप में पुनरुक्त-दोष है। यह वक्ता के प्रमाद को स्पष्ट करता है। फलतः अनृत, व्याघात और पुनरुक्त-दोषों के कारण ऐसे शब्द को प्रमाण मानना युक्त नहीं ॥ ५७ ॥

वैदिकवाक्य में मिथ्या दोष नहीं—शिष्यों की उक्त आशंका का सूत्रकार पथाक्रम समाधान करता है—

न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् ॥ ५८ ॥ (११६)

[न] नहीं (आशंका ठीक) [कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्] कर्म, कर्ता और साधनों के विगुण (गुणहीन) होने से।

गत सूत्र से यहाँ ‘अनृत-दोषः’ पदों की अनुवृत्ति समझनी चाहिये। शब्द-प्रमाण में पहला दोष ‘अनृत’ बताया गया, जिसमें पुत्रेष्टि-अनुष्ठान का फल न देखेजाने से उसे मिथ्या कहा है। आचार्य बताता है, पुत्रकाम-इष्टि में अनृत-दोष की आशंका करना व्यर्थ है। जहाँ पुत्रेष्टि का अनुष्ठान होने पर उसके फल पुत्र का लाभ नहीं होता, वहाँ उस शास्त्रीय वाक्य का कोई दोष नहीं है। इष्टि के अनुष्ठान से सम्पन्न पति-पत्नी ऋतुकाल में संयुक्त होकर पुत्र को उत्पन्न करते हैं। इस प्रसंग में पति-पत्नी का संयोग ‘कर्म’ है, इष्टि और संयोग के करनेवाले पति-पत्नी दोनों ‘कर्ता’ हैं। इष्टि पुत्रजन्म का ‘साधन’ है। ये तीनों—कर्म, कर्ता और साधन अपने गुणों से युक्त रहते हैं; अर्थात् इनमें कहीं किसी तरह की कमी नहीं रहती, तब पुत्रजन्म अवश्य होता है। यदि किसीमें कहीं कुछ न्यूनता-विगुणता होजाय, तो पुत्रजन्म न होगा।

पुत्रजन्म का साधन इष्टि है। इसमें कर्मवैगुण्य है—अनुष्ठान की प्रक्रिया का ठीक-ठीक न होना। शास्त्र में इष्टि-क्रिया की जो पद्धति बताई है, उसका पूर्णरूप में पालन न कियाजाना—इष्टिविषयक कर्मवैगुण्य है। इसमें कर्तृवैगुण्य है—इष्टि के करानेवाले ऋत्विजों का अविद्वान्, मन्त्रों का ठीक उच्चारण न करनेवाले तथा निन्दित आचरणवाने होना। इष्टिविषयक साधनवैगुण्य है—द्विवि-द्रव्य का अमस्कृत (अशुद्ध-अपवित्र) होना, मन्त्रों का मूल व अधिक बोलाजाना एवं स्वर तथा वर्ण आदि से हीन होना, दीजानेवाली दक्षिणा का कम होना, निन्दित होना तथा पाप से कमाईगई होना आदि। ये सब इष्टिविषयक कमियाँ हैं; इनमें कोई कमी होजाय, तो अनुष्ठान निष्फल होजायगा।

पति-पत्नी इष्टि व संयोग के कर्ता हैं। कर्ता के विषय में कर्मवैगुण्य है—पति-पत्नी के संयोग का विधिपूर्वक न होना; उपयुक्तकाल एवं शास्त्रीयविधान

का ध्यान न रख परस्पर संयुक्त होजाना मिथ्यासंप्रयोग होगा, जो फल देने में कारगर नहीं रहता । इस विषय में कर्तृवैगुण्य है—पत्नी के योनिरोग आदि होना, तथा पति के शुक्रसम्बन्धी रोग एवं शुक्र में उपयुक्त जीवाणुओं का न होना आदि । कर्त्ता-विषयक साधनवैगुण्य है—उस चरु आदि का सुसंस्कृत न होना, जो संयोग से पूर्व दम्पती के उपयोग के लिए इष्टि-अनुष्ठान के प्रसंग में तैयार कियाजाता है । इष्टि आदि में इन कमियों के होजाने से उसके फल—पुत्र का लाभ नहीं होपाता, इसमें शास्त्रीय शब्द का कोई दोष नहीं है ।

वैदिक वाक्य की सत्यता में लौकिक उदाहरण—लोकमें इसप्रकार के कार्य देखेजाते हैं । शिल्पी कोई मकान ग्रथवा नदी आदि पर कोई बांध बनाते हैं । उसके लिए उपयुक्त साधन-सामग्री एकत्र कर योग्य शिल्पियों द्वारा सुयोग्य अभियन्ताओं की देखरेख में यदि उसका विधिपूर्वक निर्माण होजाता है, तो वह कार्य सदियों सुरक्षित रहता हुआ सुफल प्रदान करता रहता है । यदि कार्य-अनुष्ठान के अवसर पर अभियन्ता निरीक्षण में प्रमाद करता है, अनुकूल निर्देश देने में ग्रथमता रखता है, शिल्पी ईंट-प्रस्तर आदि का यथोचित सन्निवेश नहीं करता, साधन-सामग्री का यथाविधि उपयोग नहीं होता, सीमन्त की जगह रेत या काली मिट्टी डालदीजाती है, और अक्वल ईंट की जगह दोयम-सोयम भरदी जाती हैं, तो वह कार्य फलप्रद न होकर सद्यः नष्ट होजाता है ।

ऐसे ही ग्रन्थ लौकिक अनुष्ठानविषयक एक वाक्य है—‘अग्निकामो दारुणी मन्थीयात्’ आग की चाहनावाला दो विशिष्ट काष्ठों को आपस में मये । यदि यहाँ कर्म, कर्त्ता और साधन में वैगुण्य न होकर यथाविधि काष्ठों का मन्थन होता है, तो उसके फल—अग्नि का अवश्य लाभ होता है । यदि मन्थन ठीक न होने से उसमें कर्मवैगुण्य होजाय, कर्त्ता प्रमादी और बुद्धिहीन हो, मन्थनविधि का जानकार न हो, प्रयत्न में शिथिलता करे—यह कर्त्तृवैगुण्य रहे, और काष्ठ गीले हों अथवा कीड़े के खाये घुनेहुए हों, यह साधनवैगुण्य होना । इन कमियों—दोषों के रहने पर मन्थन होने से भी अग्नि की प्राप्ति न होगी । इसमें मन्थन से अग्नि-प्राप्ति बताने वाले काव्य का कोई दोष नहीं है । प्रत्युत इसका कारण है—कर्त्ता, साधन तथा प्रक्रिया-सम्बन्धी कमियाँ । यही स्थिति ‘पुत्रकामः पुत्रेष्ट्या यजेत’ इस वाक्य की है । शास्त्र और लौकिक वाक्य ऐसे प्रसंगों में परस्पर कोई भेद नहीं रखते ॥ ५८ ॥

वैदिकवाक्य में विरोध नहीं—दूसरे दोष—‘व्याघात’ का समाधान सूत्रकार बताता है—

अभ्युपेत्य^१ कालभेदे दोषवचनात् ॥ ५६ ॥ (१२०)

१. कौषीतकिब्राह्मण [२।६] तथा जैमिनीयब्राह्मण [१।६] में पाठ है—
‘अहर्वं शबलो रात्रिः श्यामः’ दिन का नाम ‘शबल’ और रात्रि का नाम
‘श्याम’ है। वात्स्यायनभाष्य में ‘श्याम’ पाठ दिया है। उदित का प्रतीक
शबल (दिन) तथा अनुदित का प्रतीक श्याम (रात्रि) है। अध्युषितकाल
के प्रतीक श्याम (व)–शबल दोनों हैं।

उदितकाल—सूर्योदय होने पर।

अनुदितकाल—प्रातः नक्षत्रमण्डल दिखाईदेते रहने तक।

अध्युषितकाल—दोनों के अन्तराल का काल, जब नक्षत्रमण्डल दिखाई देना
बन्द हो गया हो, और सूर्योदय भी न हुआ हो।

जिस व्यक्ति ने उदितकाल में हवन करने की प्रतिज्ञा की है, अथवा
बैसा व्रत स्वीकार किया है, वह व्यक्ति यदि प्रतिज्ञात उदितकाल को छोड़-
कर अनुदित अथवा अध्युषितकाल में हवन करता है, तो वह असमय (अप्रति-
ज्ञात समय) में होने से स्वीकृत प्रतीक के अनुकूल नहीं है। वह होम-कर्म
निष्फल होजाता है। इसी भाव को उदितकाल के प्रतीक शबल द्वारा
ग्राहृति के अभ्यवहरण (खाजाने) के रूप में अभिव्यक्त किया है। प्रति-
ज्ञात उदितकाल का प्रतीक शबल है।

यदि प्रतिज्ञात उदितकाल को छोड़कर व्यक्ति अध्युषितकाल में हवन
करता है, तो श्याम-(व)-शबल दोनों उस ग्राहृति को खाजाते हैं। अध्यु-
षितकाल, उदित-अनुदित दोनों के अन्तराल में रहता है। इसी भावना से
‘श्यामशबलो वास्याहुतिमभ्यवहरतो यः समयाध्युषिते जुहोति’ निर्देश किया
गया है। प्रतिज्ञात अनुदितकाल को छोड़कर अध्युषितकाल में हवन करने
वाले के लिए भी यही व्यवस्था है।

जो व्यक्ति प्रतिज्ञात अनुदितकाल को छोड़कर उदितकाल में हवन
करता है, उसकी ग्राहृति को श्याम (व) खाजाता है। अनुदितकाल का
प्रतीक श्याम है। प्रतिज्ञा करनेवाले व्यक्ति का उसी प्रतिज्ञात काल में किया
हवन सफल-श्रेयस्कर होता है।

इन सब वाक्यों का—प्रतिज्ञातकाल को छोड़ देने को—निन्दा में तात्पर्य
है। स्वीकृत व्रत को तोड़ना निश्चित दोष है। परस्पर-विरोध की भावना
इन वाक्यों में कोई नहीं है।

इस विषय में तैत्तिरीयसंहिता [२।१।८।५] का यह वाक्य
अनुसन्धेय है—‘कृष्णो भवत्येतद् वृष्ट्यै रूपं रूपेणैव वृष्टिसवरन्धे; शबलो
भवति विवृतमेवाम् जनयित्वा धर्षयत्यधामृगो भवति वृष्टिमेवाम्
‘नियच्छति’”

[अभ्युपेत्य] स्वीकार करके [कालभेदे] काल का उल्लंघन करने पर [दोषवचनात्] दोष के कथन से

गत सूत्रों से 'न, व्याघात' पदों की अनुवृत्ति यहाँ समझनी चाहिये। जो व्यक्ति प्रारम्भ में यह प्रण करलेता है कि मैं उदित में हवन किया करूँगा, अथवा अनुदित में कियाकरूँगा, यदि वह अपने प्रतिज्ञात-स्वीकृतकाल का उल्लंघन करता है—उदितकाल में हवन की प्रतिज्ञा कर, उसे छोड़ अनुदित अथवा अध्युषित में हवन करता है, उसके लिए यह कार्य दोषपूर्ण बतायागया है 'इथावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति' इत्यादि। इसलिए हवन का विधान करनेवाले इन वाक्यों में परस्पर कोई व्याघात विरोध नहीं है।

हवन-कार्य किसी भी समय कियाजाय, वह पुण्य ही है; पर दोषवचन में रहस्य यही है कि प्रतिज्ञात समय के छोड़ देने में कर्त्ता-व्यक्ति का प्रमाद, आलस्य तथा अनुष्ठान के प्रति उपेक्षा व शिथिलता के भाव प्रकट होते हैं। इसी भावना से स्वीकृत समय के उल्लंघन को दोष बतायागया है, जिससे हवन करनेवाला व्यक्ति अपने इस सत्कार्य में सदा सन्मद व सतर्क रहे ॥ ५६ ॥

पुनरुक्ति-दोष नहीं वैदिक वाक्यों में—पुनरुक्तविषयक तीसरी आशंका का समाधान करने की भावना से सूत्रकार ने बताया—

अनुवादोपपत्तेश्च ॥ ६० ॥ (१२१)

[अनुवादोपपत्तेः] अनुवाद की उपपत्ति-सिद्धि-संभावना से (पूर्वोक्त वाक्य में पुनरुक्ति-दोष नहीं है), [च] तथा।

गत सूत्रों से 'न, पुनरुक्तदोष' इन पदों की अनुवृत्ति यहाँ समझनी चाहिये। पूर्वोक्त जिन वाक्यों में पुनरुक्त-दोष की उद्भावना की गई है, वस्तुतः वहाँ पुनरुक्तदोष नहीं है; क्योंकि उन वाक्यों में अनुवाद का होना संभावित है, अथवा सिद्ध है। जो वाक्य बिना प्रयोजन के बार-बार निरर्थक कहेजाते हैं, वहाँ पुनरुक्तदोष मानाजाता है। परन्तु जहाँ शब्द अथवा शब्दसमूह का पुनः-पुनः अभ्यास किसी विशेष प्रयोजन से कियाजाता है, वह 'पुनरुक्त' न होकर 'अनुवाद' कहाजाता है। ब्राह्मण^१ में कथन है—'इदमहं भ्रातृव्यं पञ्चदशावरेण वाग्वक्ष्येण बाधे'—मैं इस विरोधी को पन्द्रह अरोंवाले वाग्वचन से बाधित करता हूँ। इसके अनुसार पन्द्रह अरोंवाला वह वाणीरूपी वचन पन्द्रह ऋचा हैं, जिनका उच्चारण कर पन्द्रह सामिधेनी-आहुतियाँ दीजाती हैं। परन्तु जिन ऋचाओं से आहुति देने का विधान है, वे केवल ग्यारह हैं। उन्हींसे पन्द्रह आहुतियाँ देने के लिए पहली और अन्तिम ऋचा की तीन आवृत्ति कीजाती हैं। इसप्रकार दो

१. द्रष्टव्य, कौषी०, १२।२॥३।२, ३।७।२॥ २. ऋ० ३।२।१२॥६।१६।१०-१२॥३।२७।१३-१५॥१।१२।१॥३।२७।४॥५।२८।५-६॥

ऋचाग्रों से छह आहुतियाँ, तथा शेष ती ऋचाग्रों से एक-एक आहुति देकर पन्द्रह संख्या पूरी कीजाती है। मन्त्रों का यह अभ्यास सप्रयोजन होने से अनुवाद माना है, जो दोषावह नहीं ॥ ६० ॥

अनुवादवाक्य सार्थक—अनुवादवाक्यों की सार्थकता को सूत्रकार ने बताया—

वाक्यविभागस्य चार्थग्रहणात् ॥ ६१ ॥ (१२२)

[वाक्यविभागस्य] वाक्यविभाग के [च] तथा [अर्थग्रहणात्] अर्थग्रहण से (वाच्य-प्रमाण है, यह समझना चाहिए) ।

ब्राह्मण-ग्रन्थों के वाक्यों का कई प्रकार से विभाग आचार्यों ने किया है। वह किन्हीं विशेष प्रयोजनों के आधार पर है। उनमें एक विभाग 'अनुवाद' है, जिसको शिष्ट पुरुषों ने प्रमाणरूप में स्वीकार किया है। 'त्रिः प्रथमाभन्वाह त्रिरुत्तमाम्' [श० ब्रा० १।३।१।६] इत्यादि वाक्य ऐसा ही है। अतः इसका प्रामाण्य निर्वाह है, इसमें पुनरुक्त जैसे किसी दोष की सम्भावना नहीं ॥ ६१ ॥

ब्राह्मणवाक्य-विभाग—ऐसे ब्राह्मणवाक्यों का विभाग तीन प्रकार का है; सूत्रकार ने बताया—

विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् ॥ ६२ ॥ (१२३)

[विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात्] विधिवचन, अर्थवादवचन, अनुवादवचन के विनियोग-समन्वय से।

ब्राह्मण-वाक्यों का तीन प्रकार से विनियोग होता है, अर्थात् ब्राह्मण-वाक्यों का तीन भागों में समन्वय होजाता है। वे भाग हैं विधिवचन, अर्थवादवचन, अनुवादवचन। कर्मकाण्डसम्बन्धी समस्त ब्राह्मण-साहित्य इन्हीं भागों में समन्वित है ॥ ६२ ॥

विधिवाक्य—उनमें विधिवचन की-से है, सूत्रकार ने बताया—

विधिर्विधायकः ॥ ६३ ॥ (१२४)

[विधिः] विधि है [विधायकः] विधायक=प्रेरक वाक्य।

जो शास्त्रीय वाक्य किसी कर्मानुष्ठान के लिए प्रेरणा देता है, वह विधि-वाक्य कहाजाता है। भाष्यकार ने विधि के दो अर्थ बताये—'नियोग' और 'अनुज्ञा'। नियोग का अर्थ है—व्यक्ति को कार्य के लिए प्रवृत्त करना। जिस वाक्य से 'इदं कुर्यात्'—यह करे—इसप्रकार प्रेरणा मिलती हो, वह नियोगविधि-वाक्य है। जैसे—'स्वर्गकामो यजेत'—स्वर्ग की कामनावाला याग करे। जो वाक्य जानते हुए व्यक्ति को कुछ विशेष जनाता है, वह अनुज्ञाविधिवाक्य है। जैसे—'अग्निहोत्रं जुहुयात्' यहाँ पर वाक्य अग्निहोत्र के साधनों की प्राप्ति के लिए

व्यक्ति को प्रेरित कर अग्निहोत्र के लिए प्रवृत्त करता है। साधनों के बिना अग्निहोत्र सम्भव नहीं, अतः उसके लिए द्रव्योपार्जन आदि में प्रवृत्ति को जगाता है; यद्यपि ऐसा व्यक्ति अग्निहोत्र में प्रवृत्ति की भावना स्वतः रखता है। इसमें यह रहस्य समझना चाहिए जब ये विधिवाक्य अग्निहोत्र आदि में अप्रवृत्त पुरुष को प्रवृत्त करते हैं, तब 'नियोगविधि' हैं; और जब प्रवृत्ति की भावना को रखते हुए पुरुष को साधनों के अर्जन की ओर सचेत करते हैं, तब 'अनुज्ञा-विधि' कहे जाते हैं ॥ ६३ ॥

अर्थवाद-वाक्य—क्रमप्राप्त अर्थवादवचनों के विषय में सूचकार बताता है—

स्तुतिनिन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः ॥ ६४ ॥ (१२५)

[स्तुतिः] स्तुति-प्रशंसा, [निन्दा] निन्दा, [परकृतिः] अन्य के किये कार्य का विवरण देना, [पुराकल्पः] पुरानी घटना को बताना [इति] यह सब [अर्थवादः] अर्थवादवचन माना जाता है।

ऐसे सब वाक्य—जो किसी कार्य की स्तुति या निन्दा करते हों, दूसरे के किये कार्यों का विवरण प्रस्तुत करते हों, एवं पुरानी घटनाओं का उल्लेख करते हों—'अर्थवाद' नाम से कहे जाते हैं।

स्तुति-अर्थवाद—जब किसी विधि-कर्मानुष्ठान से मिलनेवाले फलों की प्रशंसा की जाती है, वह उस विधि की प्रशंसा है, स्तुति है। इससे उस विधि के अनुष्ठान के प्रति लोगों को विश्वास उत्पन्न होता है। फल के विषय में इस-प्रकार सुनने से व्यक्ति उस ओर श्रद्धान्वित होकर कर्मानुष्ठान में प्रवृत्तिशील हो जाता है। ब्राह्मणग्रन्थों में वैदिक कर्मविषयक स्तुतिवाक्य इसप्रकार पाये जाते हैं—'सर्वजिता' वै देवाः सर्वमजयन् सर्वस्याप्त्यै सर्वस्य जित्यै, सर्वमेवं तेनाप्नोति सर्वं जयति य एतेन यजते' इत्यादि। सबकी प्राप्ति और सबके विजय के लिए देवों-विद्वानों ने 'सर्वजित्' नामक याग से यजन किया; और उन्होंने सबको जीत लिया। वह व्यक्ति सब-कुछ प्राप्त कर लेता है, और सबको जीत लेता है, जो इस 'सर्वजित्' नामक याग से यजन करता है। ऐसे स्तुतिवाक्य व्यक्ति को कर्मानुष्ठान के प्रति श्रद्धान्वित कर प्रवृत्त करते हैं।

निन्दा-अर्थवाद—कर्म के अनिष्ट फलों का विवरण देनेवाले वाक्य निन्दा-वचन कहे जाते हैं। ये निन्दावाक्य उन निन्दनीय कर्मों को छोड़ देने की प्रवृत्ति को जगाते हैं। इससे अल्प अनुष्ठेय कर्मों में प्रवृत्ति जागृत होती है। इसप्रकार का वाक्य है—'स एष प्रथमो यज्ञो यज्ञानां यज्योतिष्टोमः, य एतेना-

१. तुलना करें, तां० १६।७।२॥

२. तुलना करें, तां० १६।१।१॥

निष्ठ्वाज्येन यजते गत्ते पतति, अयमेवैतज्जीर्यते वा प्रसीयते वा” इत्यादि— यज्ञों में यह प्रथम यज्ञ है, जो ज्योतिष्टोम है; इसमें यजन न कर जो अन्य याग से यजन करता है, वह पतित होजाता है, जीर्ण-शीर्ण होकर नष्ट होजाता है। सोमप्रधान यज्ञों में सबसे प्रथम ज्योतिष्टोम याग का अनुष्ठान करना चाहिये। जो इसकी उपेक्षा कर सबसे प्रथम अन्य याग का अनुष्ठान करता है, वह पतित होजाता है। यह सोमप्रधानयागों में सर्वप्रथम ज्योतिष्टोम को छोड़कर अन्य याग के अनुष्ठान की निन्दा कीगई है, जिससे कोई ऐसा न करे।

परकृति-अर्थवाद—अन्य कर्त्ताओं के द्वारा अनुष्ठित परस्पर-विकृष्ट विधि का कथन करना ‘परकृति’ नामक अर्थवाद है। ऐसा वाक्य है “हुत्वा^१ वषांभाग्ने-ऽभिधारयन्ति, अथ पृषदाज्यम्^२; तदुह चरकाध्वयवः पृषदाज्यमेवाग्नेऽभिधारयन्ति अग्नेः^३ प्राणाः पृषदाज्यं स्तोममित्येवमभिदधति” इत्यादि—कतिपय होता हुवन प्रारम्भ करके वषा का ही प्रथम अग्नि में सेचन करते हैं; परन्तु चरकाग्ना के अध्वर्यु लोग दधिमिश्रित घृत [पृषदाज्यम्^३] की ही प्रथम आहुति अग्नि में देते हैं। स्तुत्य दधि-घृत अग्नि के प्राण हैं, ऐसा प्रतिपादन करते हैं। इस सन्दर्भ में भिन्नकर्तृक परस्पर-विरोधी दो विधियों का उल्लेख कियागया है; यह ‘परकृति’ नामक अर्थवाद कहाजाता है।

पुराकल्प-अर्थवाद—चौथा अर्थवाद ‘पुराकल्प’ है, जिसमें इतिहास के समान बीते हुए अर्थों का विवरण प्रस्तुत कियाजाता है। इस विषय का सन्दर्भ है— “तस्माद्वा एतेन ब्राह्मणा बहिष्पवमानं सामस्तोममस्तोपन्-योने यज्ञं प्रतनवामहे” इत्यादि।” इस कारण उक्त कम के अनुसार वेदज ऋत्विजों ने बहिष्पवमान^४

१. तुलना करें, मा० श० ३।८।२।२४॥
२. मूल ब्राह्मण में ‘अग्नेः’ पद नहीं है, तथा ‘प्राणः’ एकवचनान्त पाठ है।
३. पृषदाज्यमिति प्रोक्तं दधिसर्पिरिति द्वयम्। द्रष्टव्य, मा० श० ३।८।४।७॥ का० श० ४।८।४।४॥ ‘पृषदाज्य’ पद के अर्थ के लिए द्रष्टव्य है—मा० श० ३।८।४।८॥
४. ‘बहिष्पवमान’ नामक स्तोत्र क्या है? इस विषय में कात्यायन श्रौतसूत्र की भूमिका [लेखक :- वेदाचार्य विद्याधर शर्मा, ज्ञानमण्डल यन्त्रालय, काशी संस्करण; संवत् १९८७ विक्रमी] के ज्योतिष्टोम प्रकरण में दीगई टिप्पणी इसप्रकार है—

“ज्योतिष्टोमस्य प्रातःसवनानुष्ठाने ‘उपास्मे गायता नरः’ [ऋ० ६।११।१॥ साम० ६५१; ७६३॥ यजु० ३३।६२], “दविद्यु-तत्या” [ऋ० ६।६४।२८॥ साम ६५४], “पदमानस्य ते” [ऋ० ६।६१।४॥ साम ७८७], इति त्रिषु सूक्तेषु गायत्रं साम गातव्यम्। तदिदं सूक्तत्रयगानसाध्यं स्तोत्रं बहिष्पवमानमित्युच्यते।”

नामक साम-स्तोत्र के द्वारा स्तुति की। यह इतिहास के समान प्रतीत होनेवाला बोते हुए अर्थ का विवरण है।

शंका—अर्थवाद में स्तुति और निन्दा की गणना करना तो युक्त प्रतीत होता है, क्योंकि विधि के ग्राह्य व त्याज्य होने में वह प्रयोजक है। परकृति और पुराकल्प की गणना अर्थवाद में करना व्यर्थ है। वैसा विवरण विधि के विषय में कोई अनुकूल-प्रतिकूल प्रभाव नहीं डालता।

समाधान—परकृति पुराकल्प की अर्थवाद में गणना करना युक्त है; क्योंकि किन्हीं स्तुतिवाक्यों अथवा निन्दावाक्यों के साथ इनका सम्बन्ध रहता है। विधि-सम्बन्धी किसी-न-किसी अर्थ को ऐसे सन्दर्भ अवश्य प्रकाशित करते हैं; अतः ब्राह्मण-ग्रन्थों के अर्थवाद-वाक्यों में इनकी गणना उपयुक्त है ॥ ६४ ॥

‘अनुवाद’ का स्वरूप—तीसरे प्रकार के ब्राह्मण-सन्दर्भ ‘अनुवाद’ कहे जाते हैं। सूत्रकार ने उसका स्वरूप बताया—

विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः ॥ ६५ ॥ (१२६)

[विधिविहितस्य] विधि-विहित अर्थ का [अनुवचनम्] पुनः कथन करना (किसी प्रयोजन से), [अनुवादः] अनुवाद (नामक विभाग है ब्राह्मण-ग्रन्थों का)।

विधिविहित पदार्थ का-विधान के अनन्तर किसी प्रयोजन से—कथन करना ‘अनुवाद’ है। जैसे—“दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत”^१ इस वाक्य से दर्शयाग और पूर्णमासयाग का विधान किया गया है। इसके अनन्तर कहा गया है “एते वै संवत्सरस्य चक्षुषी यद्दर्शपूर्णमासौ, य एवं विद्वान् दर्शपूर्णमासौ यजते, ताम्भ्यामेव सुवर्गं लोकमनुपश्यति”^२ स्वर्ग की चाहनावाला व्यक्ति दर्श-पूर्णमास याग करे। इस विधि के अनन्तर उसकी विशेषता अभिव्यक्त करने के प्रयोजन से “एते वै संवत्सरस्य” इत्यादि सन्दर्भ पूर्वोक्त का अनुवाद है।

“बहिष्पवमानं नाम स्तोत्रं गायन्त ऋत्विजो धावन्ति, यथा लोके पराजित्य पलायन्ते तद्वत् ।”

ज्योतिष्टोम याग के प्रातःसवन-अनुष्ठान में ऋग्वेद आदि की गायत्री छन्द में पठित निर्धारित ऋचाओं से जो स्तुतिगान किया जाता है, उसका नाम ‘बहिष्पवमान’ स्तोत्र है।

बहिष्पवमान स्तोत्र को गाते हुए ऋत्विज वेदि से बाहर की ओर इस तरह भागते हैं, जैसे लोक में पराजित होकर पुरुष भागा करते हैं। सम्भवतः वेदि से बाहर की ओर जाकर गाने के कारण इस स्तोत्र का नाम ‘बहिष्पवमान’ है।

१. तुलना करें, तै० सं० २।५।४।१॥ (स त्वे दर्शपूर्णमासौ यजेत)।

२. तै० सं० २।५।६।१॥

यह अनुवाद दो प्रकार का है। एक विधिवाक्य को उन्ही शब्दों द्वारा दुहरादना। यह 'शब्दानुवाद' कहा जाता है। दूसरा 'अर्थानुवाद' है, जिसमें शब्दों का न दुहराकर विहित अर्थ का कथन होता है। लोक में जैसे पुनरुक्त दो प्रकार का होता है, ऐसे अनुवाद भी 'अनित्य अनित्य' यह शब्दपुनरुक्त है, 'अनित्यः विनाशी' यह अर्थपुनरुक्त। ऐसे वैदिक साहित्य में अनुवाद दोनों प्रकार का है। शब्दानुवाद पूर्वोक्त सन्दर्भों में द्रष्टव्य है। "दर्शपूर्णमासौ यजेत" यह विधि है। इस विधि को प्रयोजनवश शब्दों द्वारा "एते वै सवत्सरस्य" य एवं विद्वान्" इत्यादि सन्दर्भ से दुहराया है। विहित अर्थ के पुनः कथन का उदाहरण इसप्रकार सम्भूता चाहिए 'अग्निहोत्र जुहोति' यह एक विधान किया। इस विहित अग्निहोत्र के दधि-साधन को बताने के लिए जब इसका पुनः कथन किया जाता है 'दध्ना जुहोति' यह अर्थानुवाद अथवा विहितानुवाद है।

अनुवाद का प्रयोजन विहित का अनुवाद क्यों किया जाता है, इसके तीन मुख्य प्रयोजन होते हैं। १ विहित को लक्ष्यकर उसकी स्तुति का बताना; २. निन्दा बनाना ३ विधिशेष का कथन करना। स्तुति और निन्दा के उदाहरण पहले दिये जा चुके हैं 'सर्वजिता वै देवा' स एष नाव प्रथमो यज' इत्यादि। विधिशेष का उदाहरण दध्ना जुहोति' विहितानुवाद के रूप में प्रथम दिया गया है। सामान्य अग्निहोत्र का 'अग्निहोत्र जुहुयात्' विधान करके शेषविधि के रूप में उसके साधन-द्रव्य दधि के विधान के लिए यह है। साधन-द्रव्य के बिना होम सम्भव नहीं अतः यह दधि का विधान मुख्य अग्निहोत्र विधि का शेष है।

इनके अनिर्दिष्ट विहितानुवाद के अन्य प्रयोजन भी कल्पना किये जा सकते हैं। उनमें एक यह है मुख्य विधिनिर्देश के अनन्तर उसमें अनुष्ठेय अवान्तर विधियों का कथन। अनन्तर आनेवाली प्रत्येक अवान्तर विधि के निर्देश के साथ विहितानुवाद होना रहता है। जैसे सामयगा विहित है 'सोमेन यजेत' दर्श-पौर्णमास भी विहित है 'दर्शपौर्णमासाभ्यां यजेत' इनमें आनन्तर्य बताने के लिए इनका अनुवाद किया जाता है 'दर्शपौर्णमासाभ्यामिष्ट्वा सोमेन यजेत' इत्यादि। अन्य उदाहरण देख 'तरसा सवनीया पुरोडाशा भवन्ति' यह सवनीय पुरोडाश का विहितानुवाद है, इसमें तरसत्वं [विशिष्ट वानस्पत्य रसमिश्रण] के नियम के लिए। सवनीय पुरोडाश 'तरस' विशिष्ट वनस्पतियों के रस से मिश्रित होने चाहिए, इस व्यवस्था के विधान के लिए यह विहितानुवाद है।

लोक में भी विधि अर्थवाद, अनुवाद तीन प्रकार के वाक्यों का प्रयोग देखा जाता है 'ओदन पचेत्, आम गच्छेत्' इत्यादि विधिवाक्य हैं 'आयुर्वर्चो बलं मुखं प्रतिभान चान्ते प्रतिष्ठितम्, आयुर्वै घृतम् आपोमय प्राण' इत्यादि अर्थवादवाक्य हैं। 'पचतु पचतु भवान् लिखतु लिखतु भवान्' इत्यादि अनुवाद-वाक्य हैं; इनमें त्रियापद का अभ्यास है। यह कार्य में शीघ्रता करने, प्रोत्साहन

देने तथा प्रवधारण के लिए किया जाता है। जैमे लौकिक वाक्यों में विविध प्रकार से अर्थग्रहण करने के कारण प्रमाणता का निश्चय है; ऐसे ही वैदिक वाक्य-विभाग के साथ अर्थबोध करने से प्रमाण हैं। इस प्रकार शब्द का प्रामाण्य सुनिश्चित होता है। ६५ ॥

अनुवाद पुनरुक्त एकसमान शिष्य पुन आशंका करता है —

नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ॥ ६६ ॥ (१२७)

[न] नही [अनुवादपुनरुक्तयोः] अनुवाद और पुनरुक्त में [विशेषः] भेद, [शब्दाभ्यासोपपत्तेः] शब्द का अभ्यास पुन कथन होने से दोनों जगह — अनुवाद और पुनरुक्त में)।

अनुवाद और पुनरुक्त दोनों में शब्द का अभ्यास समान रहता है। अभ्यास शब्द का अर्थ भी उभयत्र जाना जाता है। तब यह कहना अयुक्त है कि अनुवाद संगत और पुनरुक्त असंगत होता है। दोनों का प्रकार समान होने से दोनों को युक्त माना जाय; अथवा दोनों को अयुक्त माना जाय ॥ ६६ ॥

अनुवाद-पुनरुक्त भिन्न हैं आचार्य सूत्रकार आशंका का समाधान करता है —

शीघ्रतरगमनोपदेशवदभ्यासान्नाविशेषः ॥ ६७ ॥ (१२८)

[शीघ्रतरगमनोपदेशवत्] अतिशीघ्र जानकरिए उपदेश के समान [अभ्यासान्] अभ्यास पुन उच्चारणमात्र की समानता से, अथवा अभ्यास में पुनरुक्त से [न] नही है [अविशेष] अभेद समानता (अनुवाद का)।

अनुवाद पुनरुक्त दोनों में केवल शब्द द्वाहराने की समानता से इन्हें अभिन्न समझना ठीक नहीं है। अथवा सूत्र में 'अभ्यास' पद 'पुनरुक्त' के लिए प्रयुक्त हुआ है। तब सूत्रार्थ होगा पुनरुक्त से अनुवाद का अभेद नहीं है। परन्तु इस अर्थ में हेतु अनिश्चित रहता है, अतः सूत्रार्थ का पहला प्रकार उपयुक्त है। अभ्यास से अर्थान् शब्द के पुन उच्चारणमात्र की समानता से अनुवाद और पुनरुक्त का अभेद मानना ठीक नहीं है। वस्तुतः सूत्र के हेतु-पद 'अभ्यासान्' का अर्थ 'सार्थक अभ्यास' समझना चाहिए। ऐसा भाव सूत्रगत उदाहरण से अभिव्यक्त होता है। अनुवाद और पुनरुक्त में अभेद इसी कारण नहीं है, क्योंकि अनुवाद में शब्द का अभ्यास सार्थक होता है, पुनरुक्त में निरर्थक। जाने में शीघ्रता करने के लिए 'शीघ्र' शीघ्र गम्यताम् 'जल्दी जल्दी चलो' कहा जाता है। यहाँ 'चलना' क्रिया में अतिशय लान के प्रयोजन से 'शीघ्र' पद का पुनः उच्चारण है, अतः यह अनुवाद है, पुनरुक्त नहीं। जहाँ शब्द का पुनः उच्चारण निरर्थक होगा, वह पुनरुक्त होगा।

लोक में अनक प्रयोजनों से ऐसा व्यवहार बराबर होता रहता है। 'पचति पचति' कहने से यह भाव प्रकट होता है कि वह निरन्तर पकाता रहता है, क्रिया में कोई व्यवधान नहीं आता। इसीप्रकार 'ग्रामो ग्रामो रमणीय' गाँव-गाँव रमणीय है, तात्पर्य है प्रत्येक ग्राम रमणीय है, सर्वत्र ग्रामों में रमणीयता व्याप्त है। 'परि परि त्रिगर्त'ों वृष्टा देव '— त्रिगर्त देशों से परे वषा हुई है। त्रिगर्तदेशों को बिल्कुल बजागई है। यहाँ 'परि' पद का अभ्यास त्रिगर्त देशों के सर्वथा परिवर्जन को अभिव्यक्त करता है। त्रिगर्त में बूँद नहीं पड़ी, दूर दूर बरसगया है। 'अभ्यधि कुड्य निषण्णम्'—दीवार के बिल्कुल पास रक्खा है। यहाँ 'अधि' पद का अभ्यास सामीप्य। अर्थ को अभिव्यक्त करता है। इसीप्रकार 'तित्त निक्तम्' यह प्रयोग वस्तु एवं व्यक्ति के प्रकार को अभिव्यक्त करता है। किसी पदार्थ के विषय में कहने पर तात्पर्य है यह तीखा-ही-तीखा है बहुत तीखा है। क्रोधी व असहनशील व्यक्ति के विषय में कहने पर उसके स्वभाव-प्रकार का बतलाता है। लोक में ऐसे व्यक्ति को प्रायः कहा जाता है यह बड़ा कडवा है। दो बार उच्चारण में "तीखा ही तीखा है, कडवा ही कडवा है" ऐसे प्रयोग प्रायः होते रहते हैं। ऐसे प्रयोगों का विशेष अर्थ को अभिव्यक्त करना प्रयोजन होने से इन्हें निरर्थक नहीं माना जाता। अतः ये पुनरुक्त न होकर अनुवाद की बोटि में आते हैं। इसीप्रकार वैदिक सन्दर्भों में अनुवाद-वाक्य हैं जो स्तुति, निन्दा, शेषविधियों में अधिकार व आनन्तर्य आदि प्रयोजनों को अभिव्यक्त करने के कारण सार्थक होने से प्रमाण हैं ॥ ६७ ॥

वेद-शब्दप्रामाण्य में अन्य साधन— शिष्य विज्ञासा करता है शब्द प्रमाण के प्रतिषेध के लिए उठाई गई आपत्तियों का पूर्ण समाधान करदिया गया, क्या इसीकारण शब्द का प्रामाण्य स्वीकार करनेवाला चाहिये? अथवा उसके लिए और भी कोई साधन है? आचार्य सूत्रकार ने बताया, और भी साधन है, सुनो

मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्त-

प्रामाण्यात् ॥ ६८ ॥ (१२६)

[मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवत्] मन्त्रप्रामाण्य, आयुर्वेदप्रामाण्य के समान [व] और [तत्प्रामाण्यम्] वेद का प्रामाण्य है, [आप्तप्रामाण्यात्] आप्तप्रामाण्य से।

किसी विषय का साक्षात्कृतधर्मा व्यक्ति प्राप्त होता है। शब्द-प्रमाण के लक्षण-सूत्र [१।१।७] की व्याख्या में कहा गया है कि आप्त का यह लक्षण ऋषि, आर्य, स्नेच्छ आदि मानवमात्र के लिए समान है। आप्तों का आप्त परमात्मा

१. यहाँ निर्दिष्ट प्रयोगों की साधुता के लिए द्रष्टव्य श्रुताध्यायी,

८।१।४-७ ॥

है, जो अन्तः विश्व का मर्वादिब साक्षात्कृतधमा है। ऐसे व्यक्ति का कहा हुआ शब्द प्रमाण होता है। इसीके अनुसार सूत्र में 'आप्तप्रामाण्यात्' हेतु दिया है। आप्तोक्त वाक्यों के प्रमाण मानने के कारण समस्त ऐसा शब्द प्रमाण है, जो आप्त द्वारा वक्षित है। सूत्र के तत्प्रामाण्यम् पद में 'तत्' सर्वनाम में समस्त वेद का ग्रहण होता है। उक्त हेतु के आधार पर उगको सिद्ध करना अपेक्षित है। इसकारण सूत्र में दो दृष्टान्त प्रस्तुत किये हैं 'मन्त्रप्रामाण्यवत्' तथा 'आयुर्वेदप्रामाण्यवत्'।

'मन्त्रप्रामाण्य' पद का विवरण पहले उदाहरण 'मन्त्रप्रामाण्यवत्' के 'मन्त्र' पद का अर्थ प्रायः जादू-टोना आदि के रूप में उल्लिखित शब्द किये जाते हैं। भाष्यकार वात्स्यायन ने इसका अर्थ करने हुए लिखा है मन्त्रपदानां च विप्रभूतागतिप्रतिषेधायाना प्रयोगेऽर्थस्य तथाभावः। विष-(जह्र)-रूप वज्र का प्रतिषेध (रोकना) जिनका प्रयोजन है, तैसा मन्त्र-पदों का प्रयोग करने पर वैसा प्रयोजन सिद्ध हो जाता है अर्थात् मन्त्रप्रयोग से विष का प्रभाव रोक जाता या दूर हो जाता है।

मन्त्र पद की यज्ञ व्याख्या पूर्ण सगत प्रतीत नहीं होती। जादू टोने के रूप में सगतों के द्वारा जो पद या वाक्य उच्चरित होते हैं, वे सर्वाथा मन्त्रघटन व पूर्णरूप में असंस्कृत होते हैं। फिर ऐसे प्रयोगों में निश्चितरूप में यह कहना बर्जित है कि तात्कालिक कष्ट के दूर होने में उन पदों का साक्षात् प्रभाव होता है, वहाँ यज्ञ अधिक मान्य व सगत होमकता है कि प्रयोक्ता के मनोबल से प्रयोज्य पर मानसिक प्रभाव जाकर तात्कालिक कष्ट दूर हो जाता हो। विष के प्रयोग में तो जादू टोने का प्रयोग असफल ही देखा गया है। ऐसे जादू-टोने के मन्त्रघटन कृतप्रयोग पदों के वर्जित तथाकथित प्रामाण्य के आधार पर वेद शब्द के प्रामाण्य का सिद्ध करना अप्रामाण्य प्रतीत हो रहा है।

वात्स्यायन के पाठ में 'विष' पद के स्थान पर हमारी गुरुपरम्परा में 'विषय' पद बनाया जा रहा है। भाष्य के उपलब्ध पाठ की व्याख्या के कोई संकेत इस सूत्र के व्याख्यात्मक व तत्पर्यटीका आदि में उपलब्ध नहीं हैं।^१ इससे

- १ इसमें यह सन्देह किया जा सकता है कि कदाचित् यह पक्ति भाष्य के मूल पाठ में न रही हो। कालान्तर में किसी विद्वान् ने अध्यापन के समय अपनी भावना के अनुसार सूत्र के 'मन्त्र' पद का यह अर्थ छात्रों को हस्तलिखित पुस्तकों के हाशिये [प्रान्त पर लिखवा दिया हो, जो सामयिक लोक-व्यवहार के अनुसार सुगम व उपयोगी समझा जाकर अनायास स्वीकार कर लिया गया; पूर्व-पुस्तकों से अन्य प्रतिलिपि होने पर मूल में अन्तर्निविष्ट कर दिया गया। इसमें यह भी एक उपोद्बलक सम्भव है सूत्र में 'मन्त्र' पद प्रथम पठित है; परन्तु भाष्यकार ने व्याख्या आयुर्वेद के प्रामाण्य से प्रारम्भ की है आगे उसीका विशद विवरण है।

साथ ऐसे संकेत इन व्याख्याग्रन्थों में उपलब्ध हैं जिनमें यह प्रकट होता है कि 'मन्त्रप्रामाण्यवत्' का अर्थ मन्त्र के एकदेश के प्रामाण्य के समान ऐसा समझना चाहिये। मन्त्र' पद से तात्पर्य 'वेद' है। वेद के एकदेश के प्रामाण्य से समस्त वेद का प्रामाण्य सिद्ध होता है। वेद का ऐसा एकदेश वह है, जो दृष्टफल है, अर्थात् जिसका फल इसी जन्म में प्राप्त हो जाता है। उसके उदाहरण के लिए व्याख्याकारों ने—'ग्रामकामो यजेत, पुत्रकामो यजेत' इत्यादि का उल्लेख किया है। ये वैदिक अनुष्ठान दृष्ट फलवाले हैं।

इस विचार के अनुसार वात्स्यायनभाष्य की उस पंक्ति का सगर्भ अर्थ हो जाता है यदि वहाँ 'विष' पद के स्थान पर विषय पाठ माना जाता है। तब भाष्यपंक्ति होगी—'मन्त्रपदानां च विषयभूताशक्तिप्रतिषेधार्थानां प्रयोगोऽर्थस्य तथाभावः, एतत् प्रामाण्यम्।' मन्त्रपदों के प्रयोग होने पर उनके प्रयोग के फल का वैसा ही हो जाना, यह उनका प्रामाण्य है। उनका प्रयोग और उसका फल क्या है? उन मन्त्रपदों में जो अनुष्ठेय प्रतिपादित हैं—उसके अनुष्ठान पर वैसा फल मिल जाना, वह है सांसारिक विषयभोगरूपी आशानि वृत्तप्रहार विजयी गिरना जैसे महान कष्ट] का प्रतीकार। अनेक मन्त्रपदों में विवेक वैराग्य, योगसमाधि आदि प्रयोजन की सिद्धि के लिए उपदेश है; उसका प्रयोग अनुष्ठान करने पर व्यक्ति निःसन्देह उस स्थिति की प्राप्ति करनेवाला है। उस सफलता से उसका प्रामाण्य सिद्ध हो जाता है। वेद के उतने भाग का प्रामाण्य सिद्ध हो जाने पर उसीके अनुसार शेष के प्रामाण्य का अनुमान कर लिया जाता है। यही स्थिति 'ग्रामकामो यजेत' इत्यादि की सफलता पर पुष्ट होती है। इनके प्रामाण्य से समस्त वेद का प्रामाण्य निश्चित होता है।

प्राचीन व्याख्याग्रन्थों में 'मन्त्रप्रामाण्य' की पृथक् स्वतन्त्र व्याख्या नहीं है। 'मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवत्' का विवरण इस रीति पर दिया गया है जैसे उन व्याख्याकारों ने इसका एक उदाहरण माना हो। उसके अनुसार प्रस्तुत पद की व्याख्या इसप्रकार होनी चाहिये 'मन्त्रगत आयुर्वेद के प्रामाण्य के समान'। मन्त्र का तात्पर्य 'वेद' है। वेद के अन्तर्गत जो आयुर्वेद-भाग है, उसके अनुसार कार्यानुष्ठान से अनुकूल फल की प्राप्ति हो जाती है। इसमें उनमें वेदभाग का प्रामाण्य सिद्ध होने पर 'आप्तप्रामाण्य' हेतु की श्रल मिलता है, उसके आधार पर समस्त वेद का प्रामाण्य निश्चित हो जाता है। भाष्यकार वात्स्यायन ने सम्भवतः इसी कारण आयुर्वेद के प्रामाण्य से सूत्रार्थ का प्रारम्भ किया है।

आयुर्वेद में यह उपदेश किया गया है ऐसा आचरण करके अभीष्ट फल की प्राप्ति होती है, और इन-इन बातों को छाड़कर अनिष्ट से बचावशक्तता है।

उन उपदेशों का यथायथ पालन करने पर वैसा फल प्राप्त होता है, यह उन उपदेशों की यथार्थता है; यही उनका प्रामाण्य है। इसमें 'आप्तप्रामाण्य' हेतु है। उसका उपदेष्टा आप्त है यह उपदेश के प्रामाण्य में कारण है। आप्त के प्रामाण्य का आधार है साक्षात्कृतधर्मा होना, (१) प्राणिमो के प्रति दयाभाव होना, २ साक्षात्कार में माने हुए वस्तु के यथार्थस्वरूप को प्रकट करने की इच्छा होना ३ ।'

'आप्त' पद-विवरण आप्त व व्यक्ति होने है, जिन्होंने उस विषय का साक्षात्कार किया होता है। यह छोड़ने योग्य है क्योंकि यह ज्ञान का हेतु है, यह प्राप्त करने योग्य है, इसकी प्राप्ति में साधन ये हैं उसप्रकार सब प्राणिमों पर जो दयाभाव रखते हैं। स्वयं साधारण प्राणी इन मन्त्रियों को नहीं जानपाते, उपदेश के अनिर्वक्त और कोई साधन उनका तथ्य का ज्ञान कराने के लिए नहीं है अब तक व्यक्ति किसी मन्त्रि का जानता नहीं तबतक उसमें प्रवृत्ति या निवृत्ति का होना सम्भव नहीं, बिना प्रवृत्ति आदि के कल्याण की प्राप्ति रखना व्यर्थ होता है। अन्य कोई उपकारक इनका है नहीं तब हमारा यह कर्तव्य है हमने वैसा जाना है, और जो सचाई है, उसका उपदेश करे। साधारण जन उनकी सुनकर सचाई को समझ सकेंगे, छोड़ने योग्य का छोड़ेंगे, तथा प्राप्त करने योग्य को प्राप्त करने का प्रयत्न करेंगे इन भावनाओं से आप्त व्यक्ति द्वारा यथार्थ का उपदेश किया जाता है। ये तीन बातें हैं जो आप्तों के प्रामाण्य का आधार हैं उसका अनुसार किया गया अनुष्ठान असीष्ट अर्थका साधक होता है, इसी आधार पर आप्त एवं आप्तोपदेश का प्रमाण माना जाता है।

इस दृष्टिकोण वाले वेदकदंश आयुर्वेद के प्राप्ताण्य से दृष्ट फलवाले वदभाग के प्रामाण्य का यथार्थ ज्ञान कर लिया जाता है, क्योंकि आप्तप्रामाण्य-हेतु समस्त समान है। वद का अन्य एक भाग जो ग्रामकाशो गेन इत्यादि अनुष्ठानों का मूल है, दृष्टफलवाला है। उससे भी सब समस्त वद के प्रामाण्य का बोध हो जाता है। समस्त वद का उपदेष्टा एकमात्र चतन-तत्त्व परमात्मा है। जब उसके किसी एक भाग का प्रामाण्य निश्चित है, तब समस्त वेद के प्रामाण्य को स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं रहती।

ताक में बहुत व्यवहार तथ्य के उपदेश पर आश्रित रहना चंगा करना है। वही पर भी पूर्वोक्त आप्तविषयक तीनों परिस्थितियों अथवा भावनाओं का होना आवश्यक रहता है, तभी वे उपदेश प्रमाण माने जाते हैं। एवप्रकार से उनका मूल वेद को समझना चाहिये, क्योंकि आयुर्वेद तथा अन्य लौकिक शास्त्रों के प्रवक्ता वे ही ऋषि मुनि, आचार्य हात हैं, जो वेदों के द्रष्टा हैं। उसप्रकार आयुर्वेदोंदि दृष्ट फलवाले शब्द प्रामाण्य के समान वद-शब्द का प्रामाण्य निश्चय हो जाता है।

आशङ्का— वेद-शब्दों का प्रामाण्य आप्तोक्त होने से बताया गया । वेद प्रमाण है, क्योंकि वह आप्त का उपदेश है । यह अनावश्यक है, वेद तो नित्य होने से प्रमाण माना जासकता है ।

समाधान किसी शब्द का प्रामाण्य उसके द्वारा उपयुक्त अर्थ का बोध कराने में निहित है । नित्य अर्थ का वाचक होने से उस अर्थज्ञान में शब्द का प्रामाण्य है । शब्द के नित्य होने से उसका प्रामाण्य अनाप्त असंगत है । यदि शब्द से अर्थ का बोध होने से उसका नित्य होना आधार हो तो प्रत्येक शब्द से प्रत्येक अर्थ का बोध होजाना चाहिये । यह सर्वथा आपत्तिजनक है । ऐसा मानने पर सम्पूर्ण वाच्यार्थ-व्यवस्था अतपपन्न होजायगी । इसलिए शब्द के प्रामाण्य का प्रयोजक शब्द का नित्य होना नहीं माना जासकता ।

आशङ्का शब्द की अनित्य मानने पर शब्द की वाचकता अर्थबोधकता सम्पन्न न होसकती । क्योंकि किसी पद का उच्चारण करने पर पदगत वर्णों का क्रमिक उच्चारण होता है, ऐसा क्रमिक उच्चरित पदों से वाक्य बनता है । ऐसी स्थिति में जो वर्ण या पद उच्चरित होगये वे नष्ट होजाय, जो शेष है उनका उच्चारण अभी हुआ नहीं । अर्थबोधकता न होने उच्चरित अक्षर से है, और न आगे उच्चारण कियेजानेवाले अक्षर से । इसप्रकार शब्द का अनित्य मानकर शब्द से अर्थबोधकता सम्पन्न न होपायेगी । क्योंकि अर्थबोधक पद या वाक्य उच्चारण के रूप में कभी संचलित नहीं होता और वही अर्थ का बोधक होता है । शब्द के नित्य मानेजाने पर यह बाधा न होगी । क्योंकि तब शब्द के स्थायी होने से शब्द का संचलन सम्भव होगा, और वह अर्थ का बोध करा देगा । अतः वेद शब्द का प्रामाण्य उसके नित्य होने से स्वीकार करना चाहिये ।

समाधान यदि वेद शब्द नित्य होने से अर्थ के बोधक मानेजाते हैं, तो लौकिक शब्दों से अर्थ-बोध न होना चाहिये । परन्तु लौकिक शब्दों से सभीप्रकार अर्थ बोध होना है, जिसप्रकार वैदिक शब्दों से अतः शब्द से अर्थ-बोध होने में अनित्यत्व हेतु अनेकान्तिक है । लौकिक शब्द में नित्यत्व न होने पर उससे अर्थ बोध होजाता है ।

आशङ्का लौकिक शब्दों का भी नित्य मान लेना चाहिये । तब हेतु अनेकान्तिक न होगा ।

समाधान यदि लौकिक शब्द नित्य होने से प्रमाण मानजायें, तो अनाप्त व्यक्तियों का उपदेश भी प्रमाण माना जासकता, जो सर्वथा अनित्य एक प्रवृत्तिपूर्ण है ।

आशङ्का अनाप्त के उपदेश शब्द का अनित्य मानलियाजायगा, इसलिए उसके प्रामाण्य की सम्भावना नहीं रहती ।

समाधान—यह तो अपने घर की मन्मानी हानई-किसी शब्द को नित्य मानो, किसीको अनित्य। अनाप्त का शब्द अनित्य है और आप्त का नित्य इसमें क्या पमाण है ? किसी हेतु में यह सिद्ध नहीं किया जायकता कि अनाप्त का उपदेशरूप लौकिक शब्द अनित्य है और आप्त का नित्य; जबकि शब्द की स्थिति में कभी किसी प्रकार का कोई अन्तर नहीं होता। इसलिए शब्द के प्रामाण्य का हेतु उसका नित्य होना नहीं है।

आशङ्क तब शब्द के प्रामाण्य का हेतु क्या मानना चाहिये ?

समाधान प्रत्येक शब्द किसी विशिष्ट अर्थ का बोध कराने में नियत है। इस नियम व व्यवस्था का मूल आधार ईश्वरच्छा है। क्योंकि लोक में मन्मार्थ-व्यवस्था सर्वप्रथम वेदानुसार अवतरित हुई।^१ वेद ईश्वरोपदेश है, जो सर्वाच्च सर्वाङ्गपूर्ण महान् आप्त है। अनन्तर शब्दशास्त्र में निष्णात आभिधानिक आचार्यों द्वारा शब्दार्थव्यवस्था के लिए सकल समयानुसार निर्धारित किये जाते रहे हैं। यह क्रम अविव्यक्तानुसार सदा चालू रहता है। इसमें बहुत बली देन लोकव्यवहार की है। सर्वसाधारण जनता के द्वारा विशिष्ट अर्थों की अभिव्यक्ति के लिए दैनिक व्यवहार में प्रयुक्त शब्दों का कलवर यथाकाल यथापक्ष परिवर्तित होते रहने पर भी उतने समय की स्थायिता के अनुसार विशिष्ट अर्थ का बोध कराने में नियत रहता है। अर्थ और शब्द के वाच्य-वाचकभाव का यह नियम शब्दार्थव्यवस्था को मन्तुलित रखता है। इसलिए शब्द के प्रामाण्य में आप्तापदेश निर्दोष हेतु है; शब्द का नित्य होना नहीं।

वेद का नित्यत्व शब्द या वर्णन के नित्यत्व पर आधारित नहीं है। प्रत्युत मन्वन्तर और युगान्तरों के अतीत और अनागत कालों में वेद का सम्प्रदाय वेद का अभ्यास वेद का प्रयोग निरन्तर रहता है। उसकी आनुपूर्वी में कोई व्यवच्छेद विपर्यय उलट-पलट नहीं होता। यही वेद का नित्यत्व है। आप्तप्रामाण्य से उसका प्रामाण्य है। लौकिक शब्दों में भी प्रामाण्य का वही आधार है। ६८ ॥

इति शौतमीयन्यायदर्शनस्य विद्योदयभाष्यविभूषिते

द्वितीयोऽध्याये प्रथममार्हाङ्कम् ।

१. द्रष्टव्य मनुस्मृति [१ । २१]—

सर्वेषां तु स तामानि कर्माणि च पृथक्-पृथक् ।

वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्स्थानाश्च निर्ममे ॥

उस परमात्मा ने सर्वादि काल में सब पदार्थों के नाम उनके पृथक्-पृथक् कार्य तथा लौकिक व्यवस्थाओं को वेद शब्दों में ही एक वेदशब्दानुसार बनाया।

अथ द्वितीयाऽध्यायस्य द्वितीयमाल्लिकम्

प्रमाण-संख्या परीक्षा —प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों की परीक्षा गत आल्लिक में की गई । उद्देश सूत्र [१ । १ । ३] में चार प्रमाणों का उल्लेख है । शिष्य आशंका करता है, प्रमाणों की चार संख्या मानाजाना यथार्थ प्रतीत नहीं होता, क्योंकि ऐतिह्य आदि अन्य प्रमाण सुने जाते हैं । आचार्य सूत्रकार ने शिष्यों की आशंका को सूचित किया —

न चतुष्ट्वमैतिह्यार्थापत्तिसम्भवाऽभावप्रामाण्यात् ॥ १ ॥ (१३०)

[न] नहीं । [चतुष्ट्वम्] चार होना (प्रमाणों का, क्योंकि इनके अतिरिक्त) [ऐतिह्यार्थापत्तिसम्भवाऽभावप्रामाण्यात्] ऐतिह्य, अर्थापत्ति, सम्भव, अभाव के प्रमाण होने से ।

प्रमाण आठ होने चाहियें—उद्देश-सूत्र में चार प्रमाणों का निर्देश ठीक नहीं है; क्योंकि उनसे अतिरिक्त ऐतिह्य, अर्थापत्ति, सम्भव एवं अभाव, ये चार प्रमाण और हैं । तब प्रमाण आठ माने जाने चाहियें । इनका निर्देश न किया जाना उद्देश-सूत्र में न्यूनता है ।

ऐतिह्य —ऐसे पुराने प्रवादों (कथानकों) की परम्परा का नाम 'ऐतिह्य' है, जिसका प्रथम प्रवक्ता का निर्देश दिया जाना शक्य नहीं होता । लोग ऐसा कहते चले आये हैं इसी रूप में वे परम्परा प्रचलित रहती हैं ।

अर्थापत्ति—वह प्रमाण है जहाँ एक कथन से न कहा हुआ अर्थ प्राप्त हो जाता है, अर्थात् जान लिया जाता है । किसी ने कहा 'पीनो देवदत्तो दिवा न भूक्ते'—देवदत्त मोटा-ताजा तन्दुरुस्त है, पर दिन में खाना नहीं खाना । इस कथन से यह जान लिया जाता है कि जब देवदत्त दिन में खाना नहीं खाना, और ठीक तन्दुरुस्त है, तो अवश्य रात में खानेता है । 'रात्रिभाजनं' कहा नहीं गया, पर पहले कथन से इसका बोध हो जाता है । बोध-ज्ञान प्रमा का साधन प्रमाण है । तब अर्थापत्ति को प्रमाण मानना आवश्यक है । अर्थापत्ति के अनन्त उदाहरण लोकव्यवहार में प्रयुक्त होते रहते हैं । किसीने कहा बादलों के न रहने पर वर्षा नहीं होती । इससे जाना गया- बादलों के होने पर वर्षा होती है । आजकल तो आप गाजियाबाद रहते हैं । इससे ज्ञात हुआ कुछ समय पूर्व वही अन्यत्र रहते थे, इत्यादि ।

सम्भव—वह प्रमाण है, जहाँ किसी ऐसे अर्थ का बोध हो, जिसके बिना अन्य अर्थ का सद्भाव सम्भव न हो । एक सेर भार के कहने पर उसमें पाक

भर भार के अस्तित्व का बोध अवश्य होनाता है; क्योंकि घाव भर भार के सद्भाव के बिना सर भार का सद्भाव सम्भव नहीं होता। घड़ी कहने से अथवा एक घड़ी भार के सद्भाव का ग्रहण होने से सर भार की सत्ता का ग्रहण हो जाता है। इसप्रकार सम्भव से अर्थज्ञान होने के कारण उमें प्रमाणों में गिनना आवश्यक है।

अभाव—से विरोधी अर्थ का ज्ञान होजाता है। बादल गहरे उठे हैं, पर वर्षा नहीं होरही। वर्षा की अविद्यमानता वर्षा का न होना अपने विरोधी अर्थ का ज्ञान करा देता है। पुरावात [MONSOON = मॉनसून] वर्षा के बादलों को तैयार करता है, बादल गहरे होजाते हैं। पर 'विधारक-वात' के प्रबल होने पर वर्षा नहीं होपाती, बादलों के साथ इस 'वात' का संयोग वर्षा का विरोधी होता है। बादलों के भारी होने पर भी यह पानी का नीचे नहीं गिरने देता। इसप्रकार अभाव अपने विरोधी के ज्ञान का हेतु होने से प्रमाणों में गिनाजाना चाहिए। फलतः प्रमाणों के उद्देश-सूत्र में जो केवल चार प्रमाणों का निर्देश है, वह अधूरा रहजाने से यथार्थ नहीं है। १॥

प्रमाण केवल चार आचार्य सूत्रकार ने आज्ञा का समाधान करते हुए कहा यह ठीक है, ऐतिह्य आदि से किसी अर्थ का ज्ञान होने के कारण ये प्रमाण तो कहे जा सकते हैं, परन्तु इनको अतिरिक्त प्रमाण मानना अनावश्यक है। क्योंकि—

शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावादानुमानेऽर्थान्तरसम्भवाभावाऽनर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेधः ॥ २ ॥ (१३१)

[शब्द] शब्दप्रमाण में [ऐतिह्यानर्थान्तरभावात्] ऐतिह्य का अन्तर्भाव होने से [अनुमाने] अनुमान प्रमाण में [अर्थान्तरसम्भवाभावाऽनर्थान्तरभावात्] अर्थान्तर, सम्भव, अभाव का अन्तर्भाव होने से [च] और [अप्रतिषेध] प्रतिषेध उद्देशसूत्रगत प्रमाणनिर्देशविषयक आज्ञा ठीक नहीं है।

ऐतिह्य आदि का शब्द आदि प्रमाणों से अन्तर्भाव ऐतिह्य शब्दप्रमाण से भिन्न नहीं है। शब्द का जो लक्षण कियागया है 'आप्तोपदेश शब्द' ऐतिह्य आप्त का उपदेश है, यह असम्भावित नहीं है। इसमें केवल इतना अन्तर है ऐतिह्य में प्रवक्ता का निर्देश नहीं रहता। परन्तु इतने से उसके आप्तोपदेश होने से कोई सन्देह की बात नहीं है। इसलिए ऐतिह्य को शब्दरूप होने से पृथक् नहीं पढागया।

१. वात्स्यायन-भाष्य में भार का निर्देश करने के लिए द्रोण, आढक और प्रस्थ का उल्लेख किया है। इनमें प्रस्थ—एक सेर, आढक—घड़ी (पाँच सेर), तथा द्रोण=धौन (दस सेर) समझना चाहिए।

अर्थापत्ति सम्भव और अभाव अनुमान के लक्षण से बाहर नहीं जात । अनुमान से यही बिजयता है, कि प्रत्यक्ष अर्थ से सम्बद्ध अप्रत्यक्ष अर्थ का बोध होता है । अर्थापत्ति में इसीप्रकार एक वाक्यार्थ के ज्ञान से उस विरोधी अर्थ का ज्ञान हो जाता है, जो कहा नहीं गया है । बात यह कही गई कि 'बादलों के न हाने पर वर्षा नहीं होती ।' इसमें अर्थापत्ति विरोधी अर्थ का ज्ञान हुआ 'बादलों के रहने पर ही वर्षा होती है' इसमें पहला कथन हनु और दूसरा अर्थापत्ति अर्थ साध्य है । यही अनुमान का स्वरूप है ।

यही स्थिति सम्भव में है दो सम्बद्ध पदार्थों में जो एक-दूसरे के बिना नहीं हो सकता, वह अपनी स्थिति से दूसरे के अस्तित्व का बोध करा देता है । समुदाय [द्रोण] समुदायी [प्रस्थ] के बिना नहीं हो सकता । यदि समुदाय का ग्रहण हो रहा है, तो वह समुदायी के अस्तित्व का बोधक होता है क्योंकि समुदायी के बिना समुदाय हो नहीं सकता ।

एसा ही अभाव में है । बादल गहरा हो रहा है, पर वर्षा नहीं हो रही । वर्षा का यह अभाव अपने विरोधी अर्थ के अस्तित्व का अनुमान कराता है । उसका प्रतिबन्धक विरोधी है विचारक वायु का बादलों से समागम । बादलों के रहने पर विचारक वायु बादलों से संयुक्त होकर वर्षा का नहीं हाने देता । वर्षा का अभाव अपने विरोधी प्रतिबन्धक के अस्तित्व का अनुमापक है । पुरोवात वर्षा लाना है विचारकवात रोकता है । अभाव से ज्ञान होना का यह प्रकार अनुमान से भिन्न नहीं है । इसलिए एतिस्य आदि को प्रमाण भल कहा जाय पर ये अतिरिक्त प्रमाण नहीं हैं । उन सबका शब्द एवं अनुमान से यथायथ अन्तर्भाव हो जाता है । फलतः प्रमाणा के उद्घाटन में प्रमाणविषयक निर्देश सर्वथा यथार्थ है । २ ।

अर्थापत्ति प्रमाण नहीं । शिष्य आशङ्का करना है ठीक है य प्रमाणान्तर न हो, पर अर्थापत्ति का जो प्रमाण की श्रेणी में रखा जाता है वह युक्त प्रतीत नहीं होता । आचार्य सूत्रकार ने शिष्य के आशङ्क को सूचित किया

अर्थापत्तिरप्रमाणमनैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥ (१३२)

[अर्थापत्ति] अर्थापत्ति [अप्रमाणम्] प्रमाण नहीं है, [अनैकान्तिकत्वात्] अनैकान्तिक होने से ।

अर्थापत्ति का उदाहरण दिया बादलों के न होने पर वर्षा नहीं होती । यहाँ अर्थापत्ति से प्रमाणित हुआ बादलों के रहने पर वर्षा होती है । यह कथन अनैकान्तिक व्यभिचारी होने से दाषपूर्ण है, क्योंकि अनेक बार बादलों के रहने पर भी वर्षा नहीं होती । बादलों का होना मात्र वर्षा होने के लिए आवश्यक नियम नहीं है । जैसे बादलों के न होने पर वर्षा नहीं होती, ऐसे अनेक

वार बादलों के होने पर भी वर्षा नहीं होती। अतः अर्थापत्ति को प्रमाण नहीं माना जाना चाहिए ॥ ६ ॥

अर्थापत्ति का प्रामाण्य—आचार्य सूत्रकार ने समाधान किया तुमने अर्थापत्ति के स्वरूप को ठीक समझा नहीं। सूत्रकार ने कहा

अनर्थापितावर्थापत्यभिमानात् ॥ ४ ॥ १३३,

अनर्थापत्ती] जो अर्थापत्ति नहीं है, उसमें अर्थापत्यभिमानात्] अर्थापत्ति के अभिमान में अर्थापत्तिविषयक आशंका निर्मूल है।

अर्थापत्ति का जो उदाहरण दिया बादलों के न होनेपर वर्षा नहीं होती यका तात्पर्य यही है कि कारण के न होनेपर कार्य नहीं होता। यहाँ अर्थापत्ति में ग्रह होता है कारण के होने पर ही कार्य उत्पन्न होता है। दूसरा उदाहरण है मोटा-नाजा दूधदल दिन में भोजन नहीं करता। यहाँ भी मोटा-नाजा रहना कार्य है भोजन उसका कारण है। कारण के बिना कार्य नहीं हासिलता, इस व्यवस्था के अनुसार भोजन के बिना मोटा-नाजापन नहीं रखसकता। जब दिवा-भोजन का निषेध किया गया, तो उसके विरोधी रात्रिभोजन का अर्थापत्ति में जान होजाता है। इसप्रकार किसी कार्य की उत्पत्ति कारण के बिना सम्भव नहीं होती। कई कार्य अपने कारण की सत्ता का व्यभिचार नहीं करसकता। यह तभी सम्भव है, जब बिना कारण के कार्य होजाता हो। पर ऐसा नहीं होता, अतः अर्थापत्ति में अनैकान्तिकता का दोष देना निराधार है।

यह जो बड़ागया कारण के रहने कभी कभी कार्य नहीं होता, ऐसी स्थिति अभी समय आती है, जब कार्यापत्ति का कोई प्रतिबन्धक कारण वहाँ उपस्थित हो। यह तो कार्यापत्ति के पूरे कारणों का उपस्थित न होना है। प्रत्येक कार्य के कारणों में एक कारण प्रतिबन्धकाभाव होता है। प्रतिबन्धक की उपस्थिति में प्रतिबन्धकाभाव कारण के न रहने पर कारणसामग्री में न्यूनता होजाने से वहाँ कार्य उत्पन्न नहीं होता। ऐसी दशा में कार्य न होना, कारण का धर्म है, कारणविषयक परिस्थिति है। यह अर्थापत्ति का विषय नहीं है, अतः अर्थापत्ति में इससे कोई दोष नहीं आता।

यदि अर्थापत्ति का यह विषय नहीं है, तो अन्य क्या विषय है? अरे भोले! बताया तो सही, अर्थापत्ति का विषय है कारण के होते हुए ही कार्य का उत्पन्न होना, यह कार्य का उत्पाद कारण के सद्भाव का कभी व्यभिचार नहीं करता। अर्थात् ऐसा कभी नहीं होता कि कारण के बिना कार्य होजाय यही अर्थापत्ति का विषय है। इसमें स्पष्ट होजाता है अर्थापत्ति के वास्तविक स्वरूप का न समझने के कारण उक्त आशंका उभारी गई। अब अर्थापत्ति का स्वरूप स्पष्ट होजाने पर उक्त आशंका का कोई अवकाश नहीं रहता। कारण

की विद्यमानता में नहीं कार्य नहीं होता, वहाँ प्रतिबन्धक का सम्भाव स्पष्ट दिखाई देता है। उसकी सत्ता से नकार नहीं किया जा सकता। वह कारणधर्म है अर्थापत्ति से उसका कोई सम्बन्ध नहीं ॥ ४ ॥

शायो का मिश्रान के लिए आचार्य सूत्रकार ने उक्त आशका का प्रतिबन्दी^१ समाधान किया-

प्रतिषेधाप्रामाण्यं चानैकान्तिकत्वात् ॥ ५ ॥ (१३४)

[प्रतिषेधाप्रामाण्यम्] प्रतिषेध का अप्रामाण्य है [च] तथा, वैस ही [अनैकान्तिकत्वात्] अनैकान्तिक होने से।

अर्थापत्ति प्रमाण नहीं है, अनैकान्तिक होने से यह प्रतिषेधवाक्य है। इस वाक्य से अर्थापत्ति के प्रामाण्य का प्रतिषेध किया गया, इससे अर्थापत्ति के सम्भाव का प्रतिषेध नहीं हुआ। तात्पर्य है, इस प्रतिषेध का विषय अर्थापत्ति का सम्भाव नहीं है। फलतः अर्थापत्ति का अस्तित्व अक्षुण्ण बना रहा। अर्थापत्ति अज है, ता उसके प्रामाण्य का प्रतिषेध नहीं होता। फिर उसके प्रामाण्य का उपपादन गत सूत्र से कर दिया गया है। फलतः प्रतिषेध अपने लक्ष्य का पूरा न करने से अनैकान्तिक है, और इसी कारण वह अप्रमाण है। अप्रमाणभूत वाक्य से किसीका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता ॥ ५ ॥

यदि आशकावादी यह मानता है कि प्रत्येक वाक्य के अपने प्रतिपाद्य विषय निश्चित होते हैं; उसी विषय में व्यभिचार आदि दोष दिखाना वाक्य को दूषित कर सकता है। भिन्न विषय में दोष दिखाने से मूलवाक्य का कुछ नहीं बिगड़ता। प्रतिषेध-वाक्य का विषय अर्थापत्ति का प्रामाण्य है उसका सङ्काद नहीं। सम्भाव को लक्ष्यकर उक्त वाक्य में दोष देना असंगत है। इस उद्घाटन पर सूत्रकार ने उसी रूप में उत्तर दिया—

तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्त्यप्रामाण्यम् ॥ ६ ॥ (१३५)

[तत्प्रामाण्ये] प्रतिषेध-वाक्य के प्रामाण्य में [वा] अथवा, भी [न] नहीं, [अर्थापत्त्यप्रामाण्यम्] अर्थापत्ति का अप्रामाण्य।

यदि उक्त प्रतिषेध का अपने विषय में व्यभिचार न होने से प्रामाण्य स्वीकार किया जाता है तो अर्थापत्ति का भी अपने विषय में व्यभिचार न होने

१ बादी के द्वारा किसी विषय में उठाई गई आपत्ति, अथवा प्रस्तुत प्रतिषेध का उसीके दिये गये तर्क के अनुसार उसका उत्तर देना प्रतिबन्दी उत्तर कहा जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में ऐसा ही उत्तर है। आशकावादी ने अनैकान्तिक हेतु से अर्थापत्ति के प्रामाण्य का प्रतिषेध किया। उसके उत्तर में उसी हेतु से उक्त प्रतिषेध का अप्रामाण्य बताया।

तत्प्रामाण्य मिट्ट नहीं किया जा सकता। अर्थापत्ति का विषय है—कार्योत्पत्ति द्वारा अपने कारणों की सत्ता को न छोड़ना। तात्पर्य है, कोई कार्य अपने कारणों के सद्भाव में उत्पन्न होगया है। जहाँ कारणों के सद्भाव में कार्योत्पत्ति का न होना बतकर अर्थापत्ति के प्रामाण्य में दोष दिया गया है, वह असंगत है। क्योंकि वहाँ कार्य की अतृप्ति कारणों के सम्पूर्ण न होने में रहती है। मेघ आदि कारण तो उपस्थित हैं, परन्तु कार्य को न होने देनेवाले प्रतिवन्धक की उपस्थिति में प्रतिवन्धकाभाव कारण का अभाव रहता है। प्रतिवन्धकाभाव कार्यमात्र में कारण माना जाता है। उस दशा में कतिपय कारण बादलों के रहने पर भी कुछ कारणों के न होने से वर्षा-कार्य नहीं होता। यह कारणों की स्थूलता कारण का घर्म है, अर्थापत्ति का विषय नहीं। यदि कारण के अमद्भाव में कार्य उत्पन्न होजाय, तो अर्थापत्ति में अप्रामाण्य-दोष का आपादन किया जा सकता है। यह सम्भव न होने से अर्थापत्ति का प्रामाण्य अधुण सम्भूत चाहिये ॥ ३ ॥

अभाव का अप्रामाण्य सिद्धि आजका करता है, अर्थापत्ति का प्रामाण्य सम्भूत में आया, परन्तु अभाव को प्रमाण कैसे स्वीकार किया गया? यह सम्भूत नहीं आया। जो स्वतः अभाव है वह प्रमाण कैसे होगा? सिद्धि की आवश्यकता को सूत्रकार ने सूत्रित किया

नाभावप्रामाण्यं प्रमेयासिद्धेः ॥ ७ ॥ (१३६)

[न] नहीं। [अभावप्रामाण्यम्] अभाव का प्रामाण्य [प्रमेयासिद्धेः] उसके प्रमेय की सिद्धि न होने में

अभाव का प्रामाण्य स्वीकारण अस्वीकार्य है, क्योंकि उससे जानाजानवाला कोई प्रमेय मिट्ट नहीं। जिसका ज्ञातव्य विषय नहीं उसके ज्ञान-साधन का होना अनावश्यक व निराधार है। जहाँ भूतल आदि में घटादि का अभाव बताया जाता है, वहाँ केवल भूतल आदि का ग्रहण होता है, और वह प्रत्यक्षादि का विषय है। ऐसी स्थिति में 'अभाव' नामक प्रमाण का मानना व्यर्थ है।

वस्तुस्थिति को देखा जाय, तो अभाव का बहुत-सा प्रमेय लोकसिद्ध है। यह केवल ब्रह्म व दुराग्रह में मानो कहा गया है कि प्रमेय के न होने के कारण अभाव का प्रमाण न मानना चाहिये ॥ ७ ॥

अभाव-प्रमाण का प्रमेय—अभाव का बहुतेरा प्रमेय लोकसिद्ध होने पर सूत्रकार ने उसका एक उदाहरण प्रस्तुत किया

लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्वादलक्षितानां

तत्प्रमेयसिद्धिः ॥ ८ ॥ (१३७)

[लक्षितेषु] छीटवाले कपड़ों के बीच [अलक्षणलक्षितत्वात्] छीट के न होने के कारण पहननेवाले में—[अलक्षितानाम्] बिना छीट के कपड़ों के, [तत्प्रमेयसिद्धिः] अभाव का प्रमेय सिद्ध होता है।

छीटवाले कपड़ों के बीच-बिना छीट के कपड़ों को उनपर छीट के अभाव से पहचानेजाने के कारण अभाव के प्रमेय भी निश्चि होती है।

एक व्यक्ति को आदेश दिया गया, बाज़ार जाकर बिना छीट का कपड़ा ले आओ। दूकान पर उसके सामने छीट और बिना छीट के सब तरह के कपड़े होते हैं। वह जिन कपड़ों में छीट का अभाव देखता है, उससे वह अपने आदेश कपड़े को पहचान लेता है। लक्षण (छीट) के अभाव से अलक्षित वस्त्रों को पहचाना जाता है। लक्षणी का अभाव उस प्रमा (ज्ञान पट्टानता) का हेतु है। प्रमा का हेतु प्रमाण माना जाता है। फलतः अभाव का प्रामाण्य स्पष्ट है।

अभाव के अस्तित्व की आशंका उठाकर स्वयं सूचकाने समाधान किया -

अस्त्यर्थे नाभाव इति चेन्नान्यलक्षणोपपत्तेः ॥ ६ ॥ (१३८)

[अस्ति] न होने पर [अर्थ] अर्थ के प्रतियोगी के [न] नहीं होसकता [अभाव] अभाव; [इति] ऐसा [चेत्] यदि (कहो, तो) न [नहीं] (यह युक्त), [अन्यलक्षणोपपत्तेः] अन्यो (वस्त्रों) में लक्षण (प्रतियोगी) की विद्यमानता से।

जो वस्त्र लक्षण-(चिह्न-छीट)- रहित है, उनमें लक्षण का अस्तित्व कभी नहीं रहा। तात्पर्य है, व लक्षण कभी अपने अस्तित्व में नहीं आये। तब उनके अभाव का कथन असंगत होगा, क्योंकि अभाव अपने प्रतियोगी के बिना नहीं होसकता; जब वस्तु का अस्तित्व होगा, तभी कहीं पर उसका अभाव कहा जा-सकता है। अप्रतियोगिक अभाव असम्भव है। इसलिए जिन वस्त्रों में लक्षण कभी नहीं हुए, उनमें लक्षणाभाव कैसे होगा? जो वस्तु उत्पन्न होकर वही नहीं रहती, उसका अभाव कहना ठीक है। पर लक्षणरहित वस्त्रों में ऐसा नष्ट है कि वहाँ लक्षण उत्पन्न होकर फिर न रहे हा। अतः उनमें लक्षण का अभाव कहना अनुपपन्न है।

यह आशंका प्रागभाव को न समझने के कारण उठाई गई। उसका निर्देश सूत्रकार ने बारहवें सूत्र में किया है। प्रकाशस्तर से सूत्रकार ने आशंका का समाधान किया-यह ठीक है, जो लक्षणरहित वस्त्र हैं; उनमें लक्षण कभी नहीं हुए परन्तु अन्य वस्त्रों में लक्षण विद्यमान है। वस्त्रों का शाब्क विनये लक्षणों को देखता है, उनको छाड़देता है; जिनमें लक्षण नहीं देखता, उन्हें लेजता है।

१. जिस वस्तु का अभाव कहाजाय, वह अभाव का 'प्रतियोगी', और जिसमें अभाव बतायाजाय, वह अभाव का 'अनुयोगी' कहाता है। जैसे 'भूतले घटाभावः' भूतल में घट का अभाव है। यहाँ अभाव का प्रतियोगी घट, और अनुयोगी भूतल है।

लक्षित वस्तुओं में दीखत हुआ लक्षणों का अवस्थित वस्तुओं में अभाव है। उस अभाव से वह उन वस्तुओं का आदेयरूप में जानलेता है। इसमें अभाव प्रामाण्य सिद्ध होता है। यह समाधान अत्यन्ताभाव के आधार पर है। चक्षित वस्तु में जो लक्षण है, उनका सर्वथा अत्यन्त अभाव अवस्थित वस्तुओं में रहता है ॥ ६ ॥

अभाव विद्यमान का नहीं अभाव की उस स्थिति का न समझता हुआ शिष्य पुनः आशंका करता है जो लक्षण विद्यमान है, उनका अभाव कैसा माना जा सकता है? सूत्रकार ने आशंका को सूचित किया

तत्सिद्धेरलक्षितेष्वहेतुः ॥ १० ॥ (१३६)

[तत्सिद्धे] लक्षणों की सिद्धि विद्यमानता में लक्षित वस्तुओं में, [अलक्षितेषु] लक्षणरहित वस्तुओं में (उनका अभाव है यह कथन [अहेतु] अनुसंहित है।

लक्षित वस्तुओं में जो लक्षण विद्यमान हैं उन लक्षणों का अवस्थित वस्तुओं में अभाव रहता असंगत है क्योंकि विद्यमान का अभाव रहाना परस्पर-विरोधक वस्तु है। ऐसे वस्तु में कोई हेतु न होने से यह अप्रमाण्य है। १० ॥

विद्यमान का अन्यत्र अभाव संगत यह आशंका अन्त्याभ्याभाव का न समझने के कारण नहीं गई। उसके अनुग्राह सूत्रकार ने समाधान किया

न लक्षणावस्थितापेक्षामिद्धे ॥ ११ ॥ १४०

न। नहीं (आशंका टीका) । [लक्षणावस्थितापेक्षामिद्धे] लक्षण जो अवस्थित है उसकी अपेक्षा में (अन्यत्र अभाव की) सिद्धि होने के कारण।

लक्षित वस्तुओं में लक्षण अवस्थित है। यहाँ कोई नहीं शङ्का कि उनका नाश स्वयं हाजिर से अभाव जायगा। वहाँ यह जाननी है कि किसी वस्तु में लक्षण अवस्थित है, किसी में अवस्थित नहीं है। जिनमें अवस्थित है उनकी अपेक्षा में अन्य वस्तुओं में लक्षणों का अभाव है। तत्पर्य है, लक्षित वस्तु में अवस्थित वस्तु भिन्न है। जो लक्षित वस्तु है वह अवस्थित नहीं जो अवस्थित है वह लक्षित नहीं। अवस्थित वस्तुओं की जाहज़ा रखना हुआ व्यर्थ। चक्षित वस्तु में भिन्न वस्तु का आधान सम्भव है क्योंकि लक्षित वस्तुओं की अपेक्षा में अवस्थित वस्तु में लक्षणाभाव का जान करीबगया है। उस अभाव-ज्ञान में वह ही अवस्थित वस्तु का पटुत्वानुग्राह है। इस पटुत्वानुग्राह हेतु लक्षणाभाव होने में अभाव का प्रामाण्य सिद्ध होता है। यह समाधान लक्षित अवस्थित वस्तु के परस्पर अन्त्याभ्याभाव का आशय लेकर सिद्ध गयी है। ११ ॥

प्रागभाव की उपपत्ति अवस्थित वस्तु में लक्षण अत्यन्त ही चिपक्या, यहाँ उन वस्तुओं में लक्षणों का प्रागभाव है। इसी अभाव के कारण अवस्थित वस्तु की वस्तुगत्या पटुत्वानुग्राहनी है। सूत्रकार ने प्रागभाव की स्थिति का समझाया

प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ॥ १२ ॥ १४१

[प्राक्] पहले [उत्पत्ते] उत्पत्ति से [अभावोपपत्ते] अभाव की उपपत्ति—सिद्धि होने के कारण पूर्वोक्त आशङ्का का अवकाश नहीं रहता)।

उत्पत्ति विनाश के आसार पर अभाव दो प्रकार का माना गया है। किसी कार्य पदार्थ के उत्पन्न होने से पहले जो उसका अविद्यमान होना है, वह अभाव है। दूसरा अभाव वह है, जो उत्पन्न कार्य के कालान्तर में नष्ट हो जाने से अविद्यमानता है। अलक्षित वस्त्रों में पहला अभाव रहता है, जिसका 'प्रागभाव' कहते हैं। प्राक् अभाव उत्पत्ति से पहले वस्तु का न होना। घट आदि किसी पदार्थ के टूट फूट जाना नष्ट हो जाने पर जो उसका अभाव है वह 'ध्वसाभाव' अथवा 'पश्चात्ताभाव' कहा जाता है। इस प्रकार अभाव के प्रसङ्ग की लोक से कमी नहीं है। फलतः अभाव का प्रामाण्य मान्य होने पर भी वह अतिरिक्त प्रमाण नहीं माना गया क्योंकि वह अनुमान-प्रमाण के प्रकार में अन्तर्निहित है। १२ ॥

शब्द-प्रमाण परीक्षा यहाँ तक प्रमाणों की मर्यादा व विषय में परीक्षा कर दी गई, प्रमाण चार स्वीकार विषयों में। अब शब्द-प्रमाण के प्रसङ्ग से शब्द के नित्य-अनित्य होने का विचार प्रस्तुत किया जाता है। इस शास्त्र का सिद्धान्त है - शब्द अनित्य है। सूत्रकार ने इस मान्यता के लिए हेतु प्रस्तुत किये

आदिमत्वादेन्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराच्च ॥ १३ ॥ १४२

[आदिमत्वात्] आदि - उत्पत्ति - वाला होने से [ऐन्द्रियकत्वात्] इन्द्रियसंनिर्कर्ष से ग्राह्य होने के कारण [कृतकवदुपचारात्] अनित्य के समान व्यवहार-प्रयोग होने से [शब्द अनित्य है] च] तथा।

शब्द अनित्य है उत्पत्तिवाला होने से इन्द्रियसंनिर्कर्षग्राह्य होने से तथा अन्य अनित्य रूपादि के समान शब्द में अनित्य व्यवहार होने से शब्द की अनित्य मानना चाहिये। शब्द के अनित्य होने में सूत्रकार ने तीन हेतु प्रस्तुत किये हैं उनमें पहला है

आदिमत्त्वात् 'आदि' पद का अर्थ है प्रोक्त कारण। 'आदि' आदि-उपसर्गपूर्वक 'दा' धातु से निष्पन्न होता है 'आदीयत प्रस्मार्तदा' आदि-जिससे कार्य का आदान किया जाय, कार्य को जिससे लिया जाय, जहाँ से कार्य उत्पन्न हो। यह कारण-उपादान अथवा ससंवायी के अतिरिक्त असंवायी और निमित्त कारण भी होता है। ये कारण किसी कार्य का उत्पन्न करने हैं; सभी इन्हें 'कारण' कहा जाता है। स्पष्ट है उत्पन्न हुआ कार्य अनित्य होगा। इसका तात्पर्य होता है शब्द अनित्य है उत्पत्तिवाला अर्थात् उत्पत्तिधर्मक होने से रूप आदि गुणों के समान।

यह हेतु असद्विग्रहरूप से उस समय शब्द की अस्तित्वता को स्पष्ट कर देता है, जब यह दखा जाता है कि विभिन्न व्यक्तियों व प्राणियों द्वारा उच्चारित शब्दों का स्वरूप विभिन्न होता है। शब्द में वर्ण व आनुपूर्वी समान रहती है, पर ध्वनि में स्पष्ट भेद होता है। एक ही वर्ण व पद का विभिन्न व्यक्ति तथा गुरु, मारिका (तोता, मैता), आदि के द्वारा उच्चारण करते पर सुननेवाले व्यक्ति को उच्चारित ध्वनि में स्पष्ट भेद गृहीत होता है। ध्वनि भेद के आधार पर यह तथ्यरूप से कहा जा सकता है कि यह चैत्र, मंत्र आदि कौन व्यक्ति बोल रहा है अथवा ताता या मैना आदि में से कौन बोल रहा है। यदि शब्द अर्थान्वयमेक न होकर नित्य होता, तो उसका यह श्रवमाण स्वरूपभेद न रहता। इससे शब्द का अस्तित्व होना स्पष्ट होता है।

इस पूर्ण असद्विग्रह नहीं कहा जा सकता; यहाँ मन्त्र का अवकाश है। शब्द के नित्य होने पर ध्वनिभेद शब्द के विभिन्न अभिव्यक्तिकारणों के आधार पर सम्भव है। जिनका शब्द की उत्पत्ति का कारण बताया जाता है, वस्तुतः वे शब्द की अभिव्यक्ति के कारण हैं। वादध्वनि में स्वरूपभेद अभिव्यञ्जक की विभिन्नता से होता है। मूल तथा मूल से बाहर अर्थाभिव्यक्ति साधनों के विभिन्न होने से शब्द तीव्र है, मन्द है, अमृक द्वारा उच्चारित है, इत्यादि रूप में ध्वनिभेद प्रतीत होता है, वस्तुतः शब्द नित्य व एकरूप है। इस मन्त्र की निवृत्ति के लिए सूत्रकार ने हेतु दिया

ऐन्द्रियकत्वात् इन्द्रियक होने से अर्थात् शब्द का श्रोत्रेन्द्रिय में सन्निकर्ष होने पर, ग्रहण होने से शब्द का अस्तित्व स्पष्ट हो जाता है। उसे समझने के लिए यह विचारना अपेक्षित है कुछ दूरी पर स्थिती निमित्तों से शब्द हो रहा है। दूर बैठे व्यक्ति उसे सुन रहा है। उस परिस्थिति पर विचारणीय है क्या यह शब्द व्यञ्जक-निमित्त के उसी देश में हो रहा है, जहाँ व्यञ्जक स्थित है ? जैसे रूपादि की प्रतीति उसी प्रदेश में होती है, जहाँ रूप का व्यञ्जक प्रकाश व घटादि द्रव्य उपस्थित रहता है ? अथवा मन्त्र आदि में उत्पन्न शब्द, ग्राम मन्दमन्त्रि द्वारा श्रोत्रेन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष हाजान पर गृहीत होता है ?

इनमें पहला विकल्प ठीक नहीं है दोषपूर्ण है। पहला दोष यह है यदि शब्द व्यञ्जक-निमित्त के पदज में अभिव्यक्त होकर बनी रह जाता है, तो दूरस्थित इन्द्रिय में उसका सन्निकर्ष सम्भव न होने के कारण शब्द का ग्रहण न हो सकेगा। रूपादि के विषय में यह आपत्ति न होगी क्योंकि रूप का ग्रहण करनेवाला चक्षु इन्द्रिय अपनी रश्मियों के द्वारा व्यञ्जक-प्रदेशस्थित रूपादि से सन्निकृष्ट होकर उनके ग्रहणमात्रण हान में सफल रहता है। श्रोत्रेन्द्रिय में यह क्षमता न होने से व्यञ्जक प्रदेश में उसका शब्द से सन्निकर्ष होना सम्भव नहीं।

तथा शब्द व्यञ्जक-प्रदश में अभिव्यक्त होकर रह जाता है, ऐसी स्थिति में शब्द का ग्रहण न होसकेगा।

दूसरा बाप इसमें यह है व्यंग्य पदार्थ उसी समय तक अभिव्यक्त रहता है जबतक व्यञ्जक की विद्यमानता रहे। व्यञ्जक प्रकाश एवं घट आदि की विद्यमानता में रूप व्यंग्य का ग्रहण होता है, व्यञ्जक की अनुपस्थिति में यह बात नहीं कही जाती। थोड़ी दूर पर कोई व्यक्ति कहता है मैं लकड़ी कातर रहा हूँ; अथवा घोड़ी, कपड़े का पट्टे पर पटक-पछाउकर धो रहा हूँ। जब लकड़ी पर कुल्हाड़ा जोर से चोट देता है, अथवा पट्टे पर कपड़ा पटकता है, उस समय अपने मन में शब्द अभिव्यक्त होता है। उसका अभिव्यञ्जक है लकड़ी कुल्हाड़ा-संयोग अथवा पट्टा-कपड़ा-संयोग। व्यंग्य व्यञ्जकभाव की व्यवस्था के अनुसार व्यञ्जकत्व में व्यंग्य का प्रतीत होना सम्भव है, परन्तु यहाँ शब्द का व्यञ्जक संयोग के न रहने पर भी शब्द का ग्रहण होना है। दूरस्थित व्यक्ति उस शब्द को उस समय सुनता है जब कुल्हाड़ा व कपड़े को दूसरा बात करते व पटकने के लिए उठा लिया जाता है। ऐसी स्थिति में संयोग के न रहने पर शब्द का प्रतीत होना यह प्रकट करता है कि संयोग शब्द का व्यञ्जक न माना जाकर उत्पादक माना जाता चाहिये।

संयोग का शब्द का उत्पादक मानने पर संयोगजन्य शब्द से अन्य शब्द उत्पन्न होता है। इस अन्य इसप्रकार शब्दसन्निधिद्वारा उसका श्रोत्रन्द्रिय से सन्निकर्ष होने पर ग्रहण होता है। फलतः संयोग का शब्द का उत्पादक मानने पर शब्द का ग्रहण में कोई बाधा नहीं रहती।

शब्द को श्रोत्रन्द्रियसन्निकर्ष द्वारा प्रतीत होने के कारण अनित्य बताया गया, परन्तु घटत्व, द्रव्यत्व आदि जाति का ग्रहण श्रोत्रन्द्रियसन्निकर्ष द्वारा होता है, और जाति का नित्य माना गया है। इसलिए यह हेतु अनैकान्तिक हो जाता है। तब सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया -

कृतकबहुवचारात्- कृतक अनित्य पदार्थ के समान शब्द में व्यवहार होने से शब्द का अनित्य माना जाता है। अनित्य मुख-दुःख आदि में तीव्र मन्द होने का व्यवहार होता है तीव्र मुख है, तीव्र दुःख है, मन्द मुख है, मन्द दुःख है, इत्यादि। ठीक ऐसा व्यवहार शब्द के विषय में होता है तीव्र शब्द है मन्द शब्द है, इत्यादि। इससे मुख आदि के समान शब्द की अनित्यता स्पष्ट होती है।

शब्द का नित्य माननेवाला आजका करता है यह तीव्रता मन्दता शब्द का धर्म नहीं है शब्द तो नित्य एकसमान है, उसमें कभी कोई भेद नहीं होता। शब्द का अभिव्यञ्जक संयोग के तीव्र मन्द होने से शब्दग्रहण में यह तीव्र-मन्दता प्रतीत होती है। जैसे रूप के व्यञ्जक प्रकाश की तीव्र-मन्दता में रूप का ग्रहण में तीव्र-मन्दता रहती है। प्रकाश अच्छा है, तो रूप अच्छा दीखता है; प्रकाश

धीमा है तो रूप धीमा दिखाई देता है । यह अच्छा या धीमा, दिखाई देने के साथ है, रूप के साथ नहीं । रूप तो वैसा ही रहता है । ऐसे ही शब्द में भेद न होकर व्यञ्जक के अनुसार शब्द का ज्ञान में भेद रहता है ।

यह आशङ्का अनुभवावच्छेद होने के कारण अयुक्त है । यह अनुभवासिद्ध है, जब एक काल में तन्त्री [वीणा] और भेरी [नगाडा] दोनों को बजाया जाता है तब भेरी का शब्द तन्त्री के शब्द को दबा देता है, उसको अभिभूत कर देता है । यह अभिभव एक शब्द में दूसरे शब्द का होना है । तीव्र शब्द, मन्द शब्द को दबाता है । यह व्यवहार शब्द की तीव्र मन्दता को स्पष्ट करता है, शब्दज्ञान की नहीं । भेरीशब्द तन्त्रीशब्द का अभिभावक है, भेरीशब्द-ज्ञान अभिभावक नहीं है । ऐसी दशा में यदि शब्दगत भेद नहीं माना जाता तो अभिभव अनुपपन्न होगा । तीव्र भेरी शब्द के साथ मन्द तन्त्रीशब्द भी सुनाई देना चाहिये । पर सुनाई न देने के कारण शब्द का भिन्न होना सिद्ध होता है । उस दशा में अभिभव सगत हो जाता है । शब्दभेद तभी सिद्ध हो सकता है, जब शब्द को अनित्य उत्पत्तिशाला माना जाता है ।

यदि फिर भी शब्द को नित्य मानकर संयोग आदि निमित्तों से उस अभिव्यक्त द्वारा माना जाता है, तो भी अभिभव अनुपपन्न होगा । क्योंकि व्यंग्य पदार्थ व्यञ्जक के प्रदेश को छोड़कर नहीं रह सकता । इसलिए व्यंग्य शब्द, व्यञ्जक-संयोग के समानदेश में अभिव्यक्त होगा । इस दशा में तन्त्रीशब्द भेरीशब्ददेश में तथा भेरीशब्द तन्त्रीशब्ददेश में पहुँचता सम्भव है । यह स्थिति भेरीशब्द से तन्त्रीशब्द का अभिभव का अनुपपन्न बना देती है । उन शब्दों के परस्पर-प्राप्ति के बिना अभिभव हो नहीं सकता । शब्द का अभिव्यक्त हुआ मानकर प्राप्ति का होना सम्भव नहीं, क्योंकि उस दशा में शब्द अपने व्यञ्जक के देश को छोड़ नहीं सकता । अतः शब्द को उत्पन्न होनेवाला अनित्य मानना युक्तियुक्त एवं प्रामाणिक है ।

यदि तन्त्रीशब्द को प्राप्त हुए बिना भेरीशब्द के द्वारा उसका अभिभव माना जाता है, तो एक जगह भेरी बजने पर समार में सर्वत्र तन्त्रीशब्द का अथवा उन सभी शब्दों का अभिभव हो जाना चाहिये, जो भेरीशब्द की अपेक्षा मन्द हैं, क्योंकि अप्राप्ति सर्वत्र समान है । पर ऐसा होता कभी सम्भव नहीं । फलतः यह मानना सर्वथा निर्दोष है कि शब्द अपने निमित्त-संयोग आदि से उत्पन्न होकर शब्दसन्निधि द्वारा श्रोत्रेन्द्रिय से सन्निकृष्ट होनेपर तीव्र-शब्द मन्द-शब्द का अभिभव कर देता है ।

समझना चाहिये, 'अभिभव' का तात्पर्य क्या है ? क्योंकि यदि भेरीशब्द का श्रोत्रेन्द्रिय से सन्निकर्ष हुआ है, तो उस समय भेरीशब्द सुनाई देगा । कोई इन्द्रिय एक काल में एक विषय का ग्रहण कर सकता है । भेरीशब्दश्रवणकाल में

होजाता है, यह वस्तु का नाश होना अभाव की उत्पत्ति है। क्योंकि वह वस्तु फिर अपने अस्तित्व में वही नहीं आती, इसलिये अभाव आगे सदा बना रहता है। शून्य नित्य के समान कहसकते हैं वास्तविक नित्य नहीं क्योंकि इससे वास्तविक नित्य होने की एक शक्ति 'उत्पन्न न होना' नहीं घटती। शब्द की जो स्थिति है, वैसा कोई कार्य नित्य नहीं देखाजाता। अनैकान्तिक-दोष हेतु में तभी संभव था, जब टीक शब्द के समान किसी कार्य में हेतु को दिखाकर उसे नित्य माना जाता। ऐसा कही संभव न होना से उक्त हेतु में व्यभिचार-दोष नहीं है। १५ ॥

ऐन्द्रियकत्वं हेतु अनैकान्तिक नहीं नित्य सामान्य जाति घटत्व आदि) के इन्द्रियग्राह्य होने में ऐन्द्रियक हेतु को जो अनैकान्तिक कहा गया, सूत्रकार उसका समाधान करता है

सन्तानानुमानविशेषणात् ॥ १६ ॥ (१४५)

[सन्तानानुमानविशेषणात्] शब्दसन्तान के अनुमान की विशेषणा से (शब्द का अनित्यत्व सिद्ध होता है)।

गत सूत्रों में 'नित्येषु' और 'अव्यभिचार' इन दो पदों की अनुवृत्ति सम्झनी चाहिये। 'ऐन्द्रियक' पद का अर्थ केवल इन्द्रिय से ग्राह्य होना नहीं; प्रत्युत इन्द्रिय में सन्निवृत्त होकर गृहीत होना है। निमित्त-संयोग के प्रदंश में शब्द होता है; पर वह श्रोत्रेन्द्रियप्रदेश में गृहीत होना है। श्रोत्रेन्द्रिय के माधु हृदय में उत्पन्न हुए शब्द का सन्निकर्ष होना इस बात का अनुमान कराता है कि शब्द सन्तानानुमानिक्रम से श्रोत्र तक पहुँचा है। शब्द का निमित्त संयोग नहीं होता है शब्द वहाँ हुआ, उस शब्द से सब धारा सजातीय शब्द उत्पन्न हुआ, उसमें फिर अन्य सजातीय शब्द हुआ। इसप्रकार शब्दसन्तानिक्रम में शब्द श्रोत्र में सन्निवृत्त होनेपर मृता जाता है। यह श्रोत्रप्रत्यासक्ति से ग्राह्य होना शब्द के सन्तानिक्रम का अनुमान करादेता है। यह सन्तानिक्रम शब्द के अनित्य मानेजाने पर संभव है। इसलिये सामान्य नित्य में 'ऐन्द्रियक' हेतु अनैकान्तिक नहीं है। अनैकान्तिक नव होता जब इन्द्रियग्राह्य होने से शब्द को अनित्य कहा जाता। यहाँ तो इन्द्रियग्राह्यता शब्दसन्तान का अनुमान कराती है। उसमें शब्द का अनित्यत्व सिद्ध होता है ॥ १६ ॥

अनैकान्तिक नहीं 'कृतकवद्व्यपचार' हेतु अन्तिम हेतु में दियगय अनैकान्तिक दोष का सूत्रकार परिहार करता है

**कारणद्वयस्य प्रदेशशब्देनाभिधानान्त्येवव्यव्यभिचारः
इति ॥ १७ ॥ (१४६)**

१. 'इति' पद नहीं है, न्या० नि० ।

[कारणद्रव्यस्य] कारण द्रव्य वा [प्रदेशशब्दं] 'प्रदेश' इस शब्द के द्वारा अभिधानात् कथन होने से [नित्येण] नित्य पदार्थों में [अग्नि] भी 'अव्यभिचारः' व्यभिचार-दोष नहीं, [इति] वसु [प्रसङ्ग समाप्त हुआ]

'कम्बल का प्रदेश, वृक्ष का प्रदेश' इस लोकव्यवहार में प्रदेश पद उस पदार्थ के कारणद्रव्य का कथन करता है। किसी कार्य द्रव्य के अवयव उसके कारण होते हैं, यह पद उस कार्यद्रव्य के किसी या किसी अवयव-भाग-अंग का निर्देश करता है। परन्तु आकाश आदि द्रव्य कार्यद्रव्य नहीं है। उनमें किसी कारणद्रव्य का होना संभव नहीं। आकाश के साथ 'प्रदेश'-पद का प्रयोग उस दशा में होता है, जब किसी परिच्छिन्न द्रव्य के साथ आकाश के सयोग का कथन किया जाय। किसी दो द्रव्यों का सयोग सदा अव्याप्यवृत्ति होता है। जो दो द्रव्य परस्पर संयुक्त होते हैं, वे एक दूसरे के साथ सर्वांग में संयुक्त नहीं हो पाते। उनका कुछ भाग परस्पर संयुक्त होता है। किसी एवदेशी द्रव्य के साथ आकाश का सयोग होने पर जिस अवयव सयोग एकदेशी द्रव्य का व्याप्त नहीं करता, उसे ही यह आकाश का सयोग समस्त आकाश में व्याप्त नहीं रहता, इसी भावना से आकाश के साथ प्रदेश-पद का प्रयोग कर दिया जाता है। यह पद का मुख्य प्रयोग न होकर गौण प्रयोग है। कार्यद्रव्या में 'प्रदेश-पद का मुख्य अथवा प्रधान प्रयोग है। क्योंकि वहाँ वास्तविक रूप से कार्यद्रव्य के 'प्रदेश' अर्थात् उसके कारणद्रव्य अवयव विद्यमान रहते हैं।

शब्द 'आकाशगुण अव्याप्यवृत्ति' सयोग के समान आकाश का शब्दगुण भी अव्याप्यवृत्ति होता है। आकाश में एक जगत् जो शब्द किसी निमित्तों से उत्पन्न होता है, वह समस्त आकाश में व्याप्त नहीं रहता। जहाँ उत्पन्न होता है, वहाँ अपने निमित्तों की क्षमता के अनुसार जहाँ तक संभव होता है, सजातीय शब्दों की उत्पत्तिपरम्परा चली है। वहाँ तक वह शब्द सुनाई देता है। इसमें स्पष्ट हो जाता है तीव्रता व मन्दता शब्द के धर्म हैं। जो शब्द की वैसी उत्पत्ति को प्रकट कर उसकी अनित्यता को सिद्ध करते हैं।

यद्यपि सूत्रकार ने ऐसा पूर्वपक्ष स्वयं स्थापित नहीं किया कि शब्द में तीव्रता मन्दता औपचारिक धर्म हैं और न उसके परिहार के लिये स्वयं उत्तरपक्ष की व्यवस्था की है कि उन कारणों में तीव्रता-मन्दता शब्द के अपने धर्म हैं। तथापि सूत्रकार द्वारा अर्कथित वास्तविक तथ्य का शास्त्रीय सिद्धान्त के अनुसार निश्चय कर लिया जाता है। ऐसा निश्चय करने के साधन प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाण हैं। दूरस्थित निमित्त से उत्पन्न शब्द का श्राव्य स गृहीत होना, शब्द सन्तान का अनुमान कराता है, यह बात गत पक्षियों में कही जा चुकी है। दूर रहने पर शब्द का सुनाजाना, और न सुनाजाना शब्द के तीव्र-मन्द

होने का प्रमाणित करता है। सूत्र में 'इति' पद इस प्रसंग की समाप्ति का चानक है ॥ १७ ॥

शब्द के अनित्यत्व में अन्य हेतु सूत्रकार अन्य प्रकार से शब्द का अनित्यत्व सिद्ध करता है। प्रश्न है कोई वस्तु है या नहीं ? इसको कैसे जानना चाहिये ? उत्तर होगा प्रमाण से जानना चाहिये। यदि ऐसा है, तो उच्चारण में पहले शब्द अविद्यमान रहता है, यह निश्चितरूप में कहा जा सकता है। इसी वास्तविकता को सूत्रकार ने बताया

प्रागुच्चारणादननुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेद्वय ॥ १८ ॥ १४७

होनेसे शब्द भी [आवर्णान्तरूपलब्ध] आवर्ण आदि के उपलब्ध न होने में [च] तथा, शब्द का न होना मानता चार्त्तिक ।

उच्चारण से पहले शब्द का अस्तित्व नहीं है; यदि रहना तो अवश्य उपलब्ध होना। यह कहना ठीक नहीं कि शब्द है तो सती, पर बीच में किसी आवरण ग्राहक के वारण मनाई नहीं देगा। आचेन्द्रिय और शब्द के बीच में कोई व्यवधान आजात स शब्द का गतिनिकष ओषक म साथ नहीं होना, इसलिये विद्यमान शब्द मुनाई नहीं देना। इस बात का भासिनाजाता यदि कोई तेमा आवरण उपलब्ध होजाता जिसने शब्द के इन्द्रियमन्तिकृष्ट हान में बाधा डाला है। उच्चारण से पहले न शब्द है, और न उसकी अनुपलब्धि का कोई कारण आवरण आदि गतीत होता है, जो विद्यमान शब्द का मुनाई देने से रोक दे। इससे स्पष्ट है, सयोग आदि निर्ममो से शब्द उत्पन्न होता है।

नव व्यक्त कृत् वाचना या कहना चाहता है, तब आत्मप्रवचन से प्रगित आन्तर वायु सूत्र से पहुँचकर कण्ठ, तालु, दन्त, ग्राष्ठ आदि स्थानों से टक्कर खाता हुआ विभिन्न वर्णों की उत्पत्ति से कारण होता है। यह वायु का कण्ठ आदि स्थानों से प्रतिपान (टक्कर) एक मयोनविशेष है, जो वर्णों की उत्पत्ति में निमित्त होता है। इस बात का प्रथम विवेचन कर दिया गया है कि मध्या शब्द का अभिव्यञ्जक नहीं है। इसलिये यह नहीं कहा जा सकता कि जो शब्दों उच्चारण से पहले विद्यमान है, पर अभिव्यञ्जक के न होने से मुनाई नहीं देता। इसलिये यही तथ्य है कि उच्चारण से पहले शब्द के मुनाई न होने में उसका अभाव कारण है। सीधी बात है शब्द नहीं है इसलिये मुनाई नहीं देता। फलतः उच्चारण के रूप में उत्पन्न हुआ शब्द मुनाई देता है इससे अनुमान किया जाता है, उच्चारण से पहले शब्द नहीं था, उच्चारण के रूप में उत्पन्न हुआ है। उच्चारण के अनन्तर जब मुनाई नहीं देता तब स्पष्ट हो जाता है। अपन अभाव के कारण ही मुनाई नहीं देता। इसलिये शब्दों की उत्पत्ति-विनाश शील होने के कारण अनित्य मानना युक्त है ॥ १८ ॥

शब्द के आवरण का विवेचन इस मचाई का धूल में हाँपने का विचार स्वतः हुए मानो वादी की भावना का सूत्रकार ने सूचित किया -

तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्तिः ॥ १६ ॥ १४८

[तदनुपलब्धे] उस (आवरण की अनुपलब्धि के अनुपलम्भान) उपलब्ध न होने से [आवरणोपपत्ति] आवरण का होना उपपन्न सिद्ध होता है।

सूत्र का तत् सर्वनाम-पद आवरण का बोधक है। क्यागया विद्यमान शब्द के मुनाई न देने में कोई आवरण उपलब्ध नहीं होता, इसीसे उच्चारण में पूर्व शब्द को विद्यमान मानना चाहिए। इसपर वादी कह उठा आवरण की अनुपलब्धि भी तो कही दिखाई नहीं देती, तब आवरण की अनुपलब्धि का अभाव में आवरण का होना स्वीकार करना चाहिये उसी कारण उच्चारण से पूर्व विद्यमान शब्द मुनाई नहीं देता। तब शब्द की अनित्यता प्रसिद्ध रह जाती है, तथा शब्द का निरूपत्व सिद्ध होता है।

उस विषय में वादी से पूछता चाहिये यह आपन कैसे जाना कि आवरणा-नुपलब्धि उपलब्ध नहीं होती? वादी कह्यकता है इसमें आश्वय क्या है? प्रत्येक व्यक्ति इस बात का जानता है। यह सर्वजनप्रसिद्ध है कि शब्द के आवरण की अनुपलब्धि उपलब्ध नहीं होती। इससे आवरण की उपलब्धि सिद्ध होजाती है, जो विद्यमान शब्द के सुने जान में बाधक है। इससे शब्द का निरूपत्व सिद्ध होजाता है।

वादी के इस कथन पर शब्द को अनित्य माननेवाले व्यक्ति का प्रतिपत्ती उत्तर सामने आता है यदि यही बात है कि आवरणानुपलब्धि की अनुपलब्धि का प्रत्येक व्यक्ति जानता है तो ठीक उन्हीच समान यह कहाजासकता है आवरण का उपलब्ध न करना हुआ प्रत्येक व्यक्ति आवरणानुपलब्धि का जानता है मैं आवरण का उपलब्ध नहीं कर रहा। जैसे नील से डूब पदार्थों के इस भीत-आवरण को प्रत्येक व्यक्ति उपलब्ध करता है, इस आवरण को उपलब्धि के समान यदि शब्द का कोई आवरण होता तो उस अवसर उपलब्ध कियाजाता, पर वह उपलब्ध नहीं होता, इसप्रकार आवरणानुपलब्धि को प्रत्येक व्यक्ति जानता है। इसप्रकार वादी का प्रतिपाद्य विषय आवरणानुपलब्धि उपलब्ध नहीं होती, अतः आवरण सिद्ध है जड़ से सिद्धजाता है। १६।

यद्यपि गलसूत्र द्वारा 'अनुपलम्भ-हेतु' से आवरण की सिद्धि का शब्द-नित्यत्ववादी न प्रकट कर दिया है, फिर भी हठपूर्वक जातिप्रयोग द्वारा पुनः प्रस्तुत करता है। आचार्य सूत्रकार ने उन्ही भाव को सूत्रित दिया -

**अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिसद्भाववन्नावरणा-
नुपपत्तिरनुपलम्भात् ॥ २० ॥ १४९**

[अनुपलम्भात्] उपलब्ध न होने से [अणि] भी [अनुपलब्धिमदभावत्] , अनुपलब्धि के सदभाव के समान [न] नहीं [आवरणानुपपत्ति] आवरण की अस्मिद्धि [अनुपलम्भात्] अनुपलम्भ से उपलब्ध न होने से ।

यदि उपलब्ध न होती हुई आवरणानुपलब्धि है, तो उपलब्ध न होने हुए आवरण का अस्तित्व भी मानना चाहिये । अनुपलब्धि-हेतु दोनों के लिए समान है । शब्दान्तरत्ववादी अनित्यत्ववादी से कहता है यदि आप यह स्वीकार करते हैं कि आवरणानुपलब्धि अनुपलब्ध होती हुई नहीं है—यह स्वीकार करके फिर आपका कहना है कि आवरण नहीं है, अनपत्तय होने में । आपका ऐसा स्वीकृत कथन नियमपूर्वक व व्यवस्थित नहीं है । कारण यह है यदि आवरणानुपलब्धि अनुपलब्धि व कारण नहीं है, तो आवरणानुपलब्धि होने में आवरण का सदभाव सिद्ध होजाता है । यदि आवरणानुपलब्धि अनुपलम्भमान होती हुई भी है तो आवरणानुपलब्धि के समान अनुपलम्भमान भी आवरण का अस्तित्व स्वीकार करना चाहिये , इसप्रकार आवरण के सिद्ध होने से विद्यमान वाद उच्चारण से पूर्व मुत्ताई नहीं देना । फलतः शब्द नित्य है अनित्य नहीं ।

वादी के द्वारा यह अनुपपत्ति समान ज्ञानि का प्रयोग सूत्रकार न बताया है इसलिए सूत्र [५। १। २६ ३१] द्रष्टव्य है ॥ २० ॥

गन वा गूणों द्वारा प्रदर्शित वाक्यात्म्य का सूत्रकार समाधान करना है

अनुपलम्भात्मकत्वादनूपलब्धेरहेतुः ॥ २१ ॥ (१५०)

[अनुपलम्भात्मकत्वात्] अनुपलम्भ स्वरूप होने से [अनुपलब्धे] अनुपलब्धि के [अहेतु] हेतुरहित है (पूर्वकथन) ।

वादी ने अपने कथन के फलस्वरूप जो यह बताया कि आवरणानुपलब्धि और आवरणानुपपत्ति दोनों के न होने में समान हेतु है अनुपलम्भ । उसमें आवरण का अस्तित्व सिद्ध होजाता है, यह सर्वथा प्रमाणविरुद्ध है । क्योंकि जो प्रमाणों में उपलब्ध होता है उसका अस्तित्व स्वीकार किया जाता है । जो प्रमाणों में उपलब्ध नहीं होता, उसे असत अविद्यमान अभावरूप समझना चाहिये । इसका तात्पर्य हुआ जो अनुपलम्भात्मक है उपलब्ध नहीं होता वह असत है । अनुपलम्भ अथवा अनुपलब्धि उपलब्धि का अभाव है अभाव होने से उसकी भावरूप में उपलब्धि नहीं होसकती । परन्तु आवरण अभावरूप न होकर सदृश है, भावरूप है उसकी उपलब्धि भावरूप में होती चाहिये यदि वह विद्यमान है । परन्तु उसकी उपलब्धि नहीं होती । इसलिए यह सर्वथा निश्चित है कि वह अविद्यमान है । इसप्रकार आवरण के अस्मिद्ध होने पर यदि शब्द को नित्य मानकर उच्चारण से पूर्व विद्यमान कहा जाता है, तो वह अवश्य मुत्ताई देना चाहिये , परन्तु ऐसा कभी नहीं होता । फलतः उच्चारण शब्द का अस्तित्व

होना है, इसलिए अपनी उत्पत्ति (उच्चारण) से पूर्व न होने के कारण शब्द मुताई नहीं देता । यह स्थिति शब्द के अनित्य होने का सिद्ध करती है ॥ २१ ॥

शब्दनित्यत्व मे हेतु जो वादी शब्द का नित्य मानना है पूछता चाखिये, वह किस हेतु से ऐसा स्वीकार करता है ? वादी के द्वारा प्रस्तुत हेतु को सूत्रकार ने सूचित किया

अस्पर्शत्वात् ॥ २२ ॥ (१५१)

अस्पर्शत्वात् स्पर्शरहित होने से शब्द नित्य है ।

शब्द नित्य है यहाँ शब्द-गण में नित्यत्व साध्य है । इसकी सिद्धि के लिए हेतु दिया अस्पर्शत्वात् स्पर्शरहित होने से । जो स्पर्शरहित होता है, वह नित्य होता है इसमें दुष्टान्त आकाश है । आकाश स्पर्शरहित है, और नित्य है । इसी प्रकार शब्द स्पर्शरहित है शब्द गुण है स्पर्श भी गुण है, गुण में गुण सम्बन्ध नहीं रहता यह निश्चय है । इसलिए स्पर्शरहित होने से आकाश के समान शब्द नित्य है ॥ २२ ॥

शब्दनित्यत्व-हेतु का प्रत्याख्यान सूत्रकार अन्वय और व्यतिरेक द्वारा प्रकार से उक्त हेतु में व्यभिचार-दाघ प्रस्तुत करता है । पहले साध्याधर्म्य अर्थात् अन्वय के अनुसार हेतु का अनैकान्तिक बताया —

न कर्मानित्यत्वात् ॥ २३ ॥ १५२

[न] नहीं (मग्न उक्त हेतु) [कर्मानित्यत्वात्] कर्म के अनित्य होने से अस्पर्श रहते हुए भी)

हेतु का साध्य के साथ साधर्म्य के अनुसार उदाहरण है कर्म । जैसे गुण में गुण सम्बन्ध नहीं रहता, वैसे कर्म में गुण सम्बन्ध नहीं रहता । फलतः उत्प्रेक्षण आदि प्रत्येक क्रिया (कर्म) का गुणरहित होना निश्चित है । स्पर्श गुण है, वह कर्म में न रहने से कर्म अस्पर्श स्पर्शरहित है । यह 'अस्पर्शत्व' हेतु साध्याधिकरण के अनिरिक्त साध्याभाव (अनित्यत्व) के अधिवरण कर्म में विद्यमान रहने से अनैकान्तिक है । अतः साध्य शब्द के नित्यत्व का सिद्ध करने में असमर्थ है । २३ ।

साध्यवैधर्म्य व्यतिरेक से सूत्रकार हेतु की अनैकान्तिकता बताता है

नाणुनित्यत्वात् ॥ २४ ॥ (१५३)

[न] नहीं (मग्न उक्त हेतु) [अणुनित्यत्वात्] अणुओं के नित्य होने से (स्पर्शवाला होता हुए भी) ।

पृथिवी आदि के परमाणु स्पर्शगुणवाले होते हैं स्पर्शरहित नहीं, फिर भी नित्य होते हैं । अस्पर्शत्व-हेतु से शब्द का नित्य सिद्ध होना सम्भव नहीं;

कपोकि अस्पर्शनिर्दरहित स्पर्शसमवेत भी परमाणु नित्य होता है । 'जो नित्य है वह अस्पर्श है' इस अन्वयव्याप्ति की व्यतिरेकव्याप्ति सम्प्रकार होगी 'जा अस्पर्श नहीं है, वह नित्य नहीं है' इस व्याप्ति का परमाणु में व्यभिचार है । परमाणु अस्पर्श नहीं है, पर नित्य है । फलतः शब्द में नित्यत्व सिद्ध करने के लिए अन्वय व्यतिरेक उभयव्याप्ति के अनुसार अनैकान्तिक होने से 'अस्पर्शत्व' हेतु साध्य को सिद्ध करने में सर्वथा असमर्थ है । २४ ॥

शब्दनित्यत्व में अन्य हेतु वादी के द्वारा प्रस्तुत सम्प्रदाय के अन्य एक हेतु का सूत्रकार ने सूत्रित किया

सम्प्रदानात् ॥ २५ ॥ (१५४)

[सम्प्रदानात्] सम्प्रदान से (शब्द नित्य सिद्ध होता है) ।

वादी कहता है, यदि शब्द को नित्य सिद्ध करने के लिए 'अस्पर्शत्व' हेतु अनैकान्तिक है, तो वह अन्य हेतु है 'सम्प्रदानात्' । जो पदार्थ एक व्यक्ति के द्वारा दूसरे को दिया जाता है, वह स्थिर होता है कतिपय क्षणों में उसका नाश नहीं होता । शब्द आचार्य के द्वारा छात्र को दिया जाता है । आचार्य शब्दों का उच्चारण करता है, छात्र उसका ग्रहण करता है । अतः शब्द को स्थिर मानना चाहिये 'शब्द नित्य, सम्प्रदानात्, गवादिबत' । जैसे गौ, घट, वस्त्र आदि पदार्थ सम्प्रदान का काम विषय है, और स्थिर रहते हैं, दो या तीन, क्षण में नष्ट नहीं हो जाते; इसीप्रकार शब्द सम्प्रदान का काम होने से स्थिर नित्य मानना चाहिये ॥ २५ ॥

शब्दनित्यत्व में 'सम्प्रदान' हेतु दूषित—आचार्य सूत्रकार ने शब्द के नित्यत्व में उक्त हेतु का प्रतिपक्ष किया

तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ॥ २६ ॥ (१५५)

[तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः] आचार्य और छात्र उन दोनों के मध्य में उपलब्ध न होने से शब्द के [अहेतुः] उक्त हेतु युक्त नहीं है

जो पदार्थ किसी व्यक्ति के द्वारा दूसरे को सम्प्रदान किया जाता है, वह दनवान् और लनवान् दोनों के बीच बराबर देखा जाता है प्रत्येक आँखवाला वहाँ उपस्थित व्यक्ति उसे उपलब्ध करता है । परन्तु आचार्य और छात्र के अन्तराल में शब्द विद्यमान रहता है, इसमें क्या प्रमाण है ? वह बौद्ध-सा हेतु है, जिसमें आचार्य द्वारा उच्चरित शब्द का आचार्य और छात्र के अन्तराल में स्थिर रहना स्वीकार किया जाय ? स्थिर वस्तु के विषय में यह निश्चित बात है कि प्रदान के द्वारा जो वस्तु दी जाती है, आगता उसी वस्तु को ग्रहण करता है । यह स्थिति शब्द के विषय में मानने के लिए कोई हेतु नहीं है ॥ २६ ॥

‘सम्प्रदान’ का पक्षक अध्यापन—वादी के द्वारा इस विषय में प्रस्तुत हंतु को आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया —

अध्यापनादप्रतिषेधः ॥ २७ ॥ (१५६)

[अध्यापनात्] अध्यापन से (अन्तराल में शब्द का विद्यमान होता स्पष्ट होता है, अतः) [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध करना असंगत है (‘सम्प्रदान’ हेतु का) । आचार्य द्वारा उच्चरित शब्दों को कुछ दूर बैठा छात्र सुनता है, और उससे अभिमत अर्थ का ग्रहण करता है। यही ‘अध्यापन’ का स्वरूप है। यदि दोनों के अन्तराल में शब्द को विद्यमान न माना जाय, तो अध्यापन असम्भव होगा। इसको झुठलाया नहीं जा सकता। आचार्य के समुख छात्रों की बड़ी संख्या आगे-पीछे दूरतक बँठी रहती है। आचार्य द्वारा उच्चरित शब्द सबसे अन्तिम छात्र तक गयावन् सुनाई देता है। इससे आचार्य और छात्रों के मध्यगत अवकाश में शब्द की स्थिति निश्चित होती है। फलतः ‘अध्यापन’ हेतु शब्द की स्थिरता को स्पष्ट करता हुआ शब्द की नित्यता को सिद्ध करता है। आचार्य और छात्र के अन्तराल में शब्द की अनुपलब्धि तो वहाँ फट-तालु आदि के साथ वायु के अभिधानरूप व्यञ्जक के न होने से है। यदि वहाँ शब्द का अभिव्यञ्जक रहेगा, तो शब्द अवश्य उपलब्ध होगा ॥ २७ ॥

‘अध्यापन’ शब्दसम्प्रदान का साधन नहीं—आचार्य सूत्रकार ने कहा—शब्द को नित्य अथवा अनित्य कैसा भी मानकर ‘अध्यापन’ दोनों अवस्थाओं में समानरूप से होसकता है। इसी भाव को सूत्रित किया

उभयोःपक्षयोरन्यतरस्याध्यापनादप्रतिषेधः ॥ २८ (१५७)

[उभयोः] दोनों [पक्षयोः] पक्षों में (अध्यापन के समानरूप से सम्भव होने के कारण) [अन्यतरस्य] दोनों पक्षों में से किसी एक का [अध्यापनात्] अध्यापन-हेतु से [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध नहीं होसकता ।

शब्द को चाहे नित्य माना जाय अथवा अनित्य, दोनों पक्षों में अध्यापन कार्य सम्भव है। अनित्य पक्ष में आचार्य के मुख से उच्चरित शब्द सन्ततिरूप द्वारा छात्र के श्रोत्रेन्द्रिय तक पहुँचता है। आचार्य छात्रों के अन्तराल में आचार्य द्वारा उच्चरित शब्द स्थिर रहना हुआ, अर्थात् वही शब्द श्रोत्रेन्द्रिय तक पहुँचता है, ऐसी बात नहीं है, प्रत्युत उच्चरित शब्द का सन्ततिरूप से उत्पन्न होता हुआ सञ्जातीय शब्द श्रोत्र तक पहुँचता है। इससे अर्थग्रहण में कोई बाधा नहीं आती; अध्यापन सम्पन्न होजाता है। अतः अध्यापन इन दोनों [शब्द का नित्यत्व अनित्यत्व] पक्षों में से किसी एक का निश्चायक न होने के कारण सशय [नित्यानित्यविषयक] का निवृत्त नहीं करपाता ।

‘अध्यापन’ का स्वरूप—इसके अतिरिक्त यह विचारणीय है कि वस्तुतः ‘अध्यापन’ का स्वरूप क्या है ? क्या आचार्य के मुख से उच्चरित शब्द छात्र को साक्षात् प्राप्त होजाता है, —यह अध्यापन है ? अथवा जैसे गुरु नृत्य का उपदेश करता है विशिष्ट अङ्गसंचालन क्रिया का अभिनय करता है, और छात्र उसको समझकर उस क्रिया का अनुकरण करता है, —यह अध्यापन है ? पहले पक्ष में आचार्यस्थित शब्द छात्र को प्राप्त होना है। दूसरे विवरण में क्रिया के समान आचार्य उच्चरित शब्द का—छात्र केवल अनुकरण करता है। जैसे दोनों की नृत्यक्रिया भिन्न है, पर समानजातीय हैं। ऐसे गुरु से उच्चरित शब्दों का शिष्य द्वारा उच्चारण कियेजाने में सागत्य होने पर भी दोनों के शब्द भिन्न हैं। अङ्गचालन-क्रिया जैसे अनित्य है; चालन के अनन्तर नष्ट होजाती है, ऐसे उच्चारण के अनन्तर शब्द नष्ट होजाता है। शब्द का उच्चारण शब्द का उत्पन्न होना है। उत्पत्ति और विनाश होने से शब्द अनित्य है। फलतः ‘अध्यापन’ नित्य और अनित्य दोनों पक्षों में समान होने से ‘सम्प्रदान’ का साधक नहीं होसकता। अतः ‘सम्प्रदान’-हेतु शब्द की नित्यता का सिद्ध करने में अशक्य है ॥ २८ ॥

‘अभ्यास’-हेतु शब्दनित्यत्व में—शब्दनित्यत्ववादी ने अभ्यास हेतु प्रस्तुत किया, सूत्रकार उसे सूचित करता है—

अभ्यासात् ॥ २९ ॥ (१५८)

[अभ्यासात्, अभ्यास से (शब्द को नित्य मानाजाना चाहिये)।

किसी कार्य का दहराया तिहरायाजाना, बार-बार करना ‘अभ्यास’ कहाजाता है। ऐसे अभ्यास का विषय स्थिर देखागया है। यदि वह स्थिर न हो, तो बार-बार होनेवाली क्रिया का वह विषय नहीं होसकता। जैसे कोई कहता है—मैंने इस रूप अथवा घटादि पदार्थ को पाँच बार देखा है उसने दस बार देखा था। इस दर्शनक्रिया का विषय यदि स्थिर न हो, तो उसका अनेक बार देखाजाना सम्भव नहीं। यह देखने का अभ्यास दर्शन-विषय को स्थिर सिद्ध करता है। ऐसा अभ्यास शब्द के विषय में सर्वविदित है। छात्र आचार्य से कहता है मैंने इस अनुवाक का दस बार अध्ययन या पाठ किया है; और मेरे उस साथी ने बीस बार। आये दिन शिक्षा-केन्द्रों में अध्यापक छात्रों से उन्हीं पाठों की अनेक बार आवृत्ति करवाते रहते हैं। ये अनुवाक और पाठ सब शब्दरूप हैं; इनका अभ्यास बराबर कियाजाता है। फलतः अभ्यास का विषय वही सम्भव है, जो स्थिर हो। शब्द अभ्यास का विषय होने से स्थिर [अक्षणिक-नित्य] मानाजाना चाहिये ॥ २९ ॥

‘अभ्यास’ शब्दनित्यत्व का साधक नहीं—यह हेतु के उत्तर के समान आचार्य सूत्रकार ने प्रस्तुत हेतु के विषय में बताया -

नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात् । ३० ॥ १५६)

[न] नहीं, उक्त हेतु ठीक, [अन्यत्व] अन्य-अस्थिर म [अनि] भी [अभ्यासस्य] अभ्यास का उपचारात् व्यवहार होने से।

वादी ने कहा अभ्यास स्थिर म देखाजाता है। आचार्य सूत्रकार ने बताया स्थिर से अन्य अस्थिर म भी अभ्यास का व्यवहार देखाजाता है। तात्पर्य है अभ्यास स्थिर म ही होता हा ऐसा नहीं है, वह अस्थिर म भी सम्भव है। जैसे किसी क्रिया के स्थिर विषय के लिए अभ्यास का प्रयोग होता है वैसे साक्षात् क्रिया के लिए अभ्यास का प्रयोग होना है, क्रिया के अनित्य व अस्थिर होने के विषय में किसीका विरोध नहीं है। क्रिया सर्वसम्पत्ति में अस्थिर है पर उसके लिए अभ्यास का प्रयोग होता है। दो बार नाचता है, तीन बार नाचता है दो बार हवन करता है, अथवा दो बार खाता है, इन व्यवहारों में नाचना हवन करना खाना आदि सब क्रिया है इनके लिए दो बार, चार बार दस बार आदि अभ्यास का प्रयोग लोकसिद्ध तथ्य है। फलतः स्थिर और अस्थिर दोनों में अभ्यास-व्यवहार समान है दोनों में से किसी एक का निरुचयक न होने से यह अभ्यास हेतु मध्य को निवृत्त नहीं करता कि अभ्यास स्थिर में होता है या अस्थिर में? अतः यह जगत् के नित्यत्व को सिद्ध करने में असमर्थ है ॥ ३० ॥

अनैकान्तिक दाप से उक्त हेतु के प्रतिपक्ष हो जाने पर यद्वदनित्यत्ववादी भुल्लाकर 'अन्य' शब्द पर दृढ़ पड़ता है, और उसीका प्रतिषेध करने लगता है। सूत्रकार ने उसके भाव को सूचित किया

अन्यदन्यस्मादनन्यत्वादनन्यदित्यन्यताऽभावः ॥ ३१ ॥ (१६०)

[अन्यत्] अन्य [अन्यस्मात्] अन्य स [अनन्यत्वात्] अनन्य होने के कारण [अनन्यत्] अनन्य है, [इति] इस कारण, अन्यताऽभावः] अन्य होने का अभाव है।

शब्द अनित्यत्ववादी ने कहा शब्द को नित्य सिद्ध करने के लिए प्रस्तुत अभ्यास हेतु का स्थिर वस्तु से अन्य अस्थिर में भी व्यवहार देखाजाता है, अतः 'अभ्यास' हेतु ऐकान्तिकरूप से शब्द की नित्यता को सिद्ध नहीं करता इस कथन में 'अन्य' शब्द के प्रयोग को नक्ष्यकर शब्दनित्यत्ववादी का कहना है कि 'अन्य' कोई नहीं; क्योंकि 'अन्य' स्वयं अपनी अपेक्षा से 'अनन्य' होता है। 'अन्य' अपने स्वरूप को नहीं छोड़ता, इसप्रकार 'अन्य' अपने से अन्य न होने के कारण 'अनन्य' है। जब 'अन्य' कोई अस्तित्व नहीं रखता, तो यह कहना असंगत है कि अन्य में 'अभ्यास' का व्यवहार होता है।

यही बात शब्द के विषय में देखनी चाहिये, शब्द स्वरूप में भिन्न न होने के कारण अभेदरूप है । तब विभिन्न काल में तथा विभिन्न व्यक्तियों द्वारा उच्चारित शब्द के अभिन्न होने के कारण उसका स्थिर होना सिद्ध होता है । शब्द की यह स्थिति शब्द के नित्य होने में साधक है ॥ ३१ ॥

वादी ने 'अन्य' पद के प्रयोग का प्रतिषेध कर 'अनन्य' की स्थापना की । आचार्य सूत्रकार कहता है यदि 'अन्य' का प्रतिषेध करते हो, तो 'अनन्य' का स्वतः प्रतिषेध होजाता है । सूत्रकार ने बताया

तदभावे नास्त्यनन्यता तयोरितरेतरापेक्षसिद्धेः ॥ ३२ ॥

(१६१)

[तदभावे] अन्य के अभाव में [न] नहीं, अस्ति । सम्भव है [अनन्यता] अनन्य का होना, [तथा.] उन दोनों अन्य और अनन्य में [इतरेतरापेक्ष सिद्ध] इतर (एक अनन्य, के इतर, दूसरे अन्य की अपेक्षा में सिद्धि होने के कारण ।

'अन्यदन्वयस्मान्' इन गत सूत्र के पदों द्वारा वादी ने स्वयं 'अन्य' का उपपादन करदिया है, फिर भी वह 'अन्य' का प्रत्याख्यान करता है, तथा 'अनन्य' पद के प्रयोग का स्वीकार करता है । स्पष्ट है कि 'अनन्य' समासयुक्त पद है । 'नञ्' के साथ 'अन्य' पद का समास हुआ है न अन्य अनन्य । यदि इन दो [न अन्य] पदों में उत्तरपद 'अन्य' नहीं है, तो नञ् का समास किसके साथ होता है ? इसका कोई उत्तर नहीं है । फलतः 'अन्य' पद के प्रयोग और उसके अर्थ की उपेक्षा नहीं की जा सकती, क्योंकि 'अनन्य' पद 'अन्य' की अपेक्षा से सिद्ध होसकता है । 'इमनिण् अन्त' व व्यवस्थित रहने पर स्थिर में अन्य अर्थात् अस्थिर में 'अभ्यास' हेतु के देखाने में हेतु की अनेकान्वितता स्पष्ट होजाती है, जिससे उक्त हेतु शब्द का नित्यत्व निष्ठ करने में असमर्थ रहता है ॥ ३२ ॥

शब्दनित्यत्व में हेतु-विनाशकारणानुपलब्धि' गयी स्थिति में शब्द-नित्यत्ववादी अन्य हेतु प्रस्तुत करता है । सूत्रकार ने हेतु को सूचित किया

विनाशकारणानुपलब्धेः ॥ ३३ । १६२)

[विनाशकारणानुपलब्धे] विनाश के कारण उपलब्ध न होने से शब्द को अविनाशी-नित्य मानना चाहिये, ।

किसी अनित्य पदार्थ का विनाश उसके कारणों में होता है । घट-पट आदि अनित्य द्रव्यों का विनाश उनके कारण द्रव्यों का विभाग होजाने पर होजाता है । यदि शब्द अनित्य है, तो उसका विनाश जिन कारणों से होता है,

वे कारण उपलब्ध होने चाहियें, परन्तु ऐसा कोई कारण उपलब्ध नहीं होता, अतः शब्द को नित्य मानना उपयुक्त है ॥ ३३ ॥

आचार्य सूत्रकार ने उक्त कथन का उरी रीति पर उत्तर दिया

अश्रवणकारणानुपलब्धेः सततश्रवणप्रसङ्गः ॥ ३४ ॥ (१६३)

[अश्रवणकारणानुपलब्धे] न मुझे वे कारणों की अनुपलब्धि से शब्द का [सततश्रवणप्रसङ्ग] निरन्तर सुनाजाना प्राप्त होना चाहिये ।

यदि कहाजाना है शब्द के विनाश-कारणों की उपलब्धि न होने से शब्द अविनाशी-नित्य है, तो शब्द के न सुनेजाने के कारणों की उपलब्धि न होने से शब्द निरन्तर सुनाजाना चाहिये ।

यदि वयोज्ञाय व्यञ्जक के न होने से शब्द सुनाई नहीं दे रहा । जैसे ही व्यञ्जक उपस्थित होता है, शब्द सुनाई देत-गता है । यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि प्रथम इस बात का सम्प्रमाण प्रतिपेक्ष किया जाना चाहिये कि अभिधात आदि संयोग शब्द के अभिव्यञ्जक नहीं है । यदि विद्यमान शब्द का अश्रवण बिना निमित्त न माना जाता है, तो विद्यमान शब्द का विनाश भी बिना निमित्त क्यों न माना जाय ? बिना निमित्त के कोई कार्य होता हुआ देखा नहीं जाता ; यह कथन शब्द के विनाश और अश्रवण दोनों में समान है । इस निराधार कथन के लिए कोई एक पक्ष दूसरे पर आपत्ति नहीं करसकता ॥ ३४ ॥

‘विनाशकारणानुपलब्धि’ हेतु शब्दनित्यत्व का असाधक अपने प्रतिबन्दी उत्तर से असन्तुष्ट सूत्रकार ‘विनाशकारणानुपलब्धे’ हेतु का यथार्थ समाधान प्रस्तुत करता है—

उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ॥ ३५ ॥ (१६४)

[उपलभ्यमान] उपलब्ध होजाने पर (शब्दविनाशकारण के) [च] तथा [अनुपलब्धे] अनुपलब्धि के (शब्दविनाशकारण की) [असत्त्वात्] न रहने से [अनपदेशः] उक्त हेतु-कथन (विनाशकारणानुपलब्धे) असंगत है ।

शब्द की उत्पत्ति का कारण अभिधात आदि संयोग है । उत्पत्तिकारण संयोग का नाश होजाना शब्द के विनाश का कारण है । यह प्रतिपादित किया जाना चाहिये कि संयोग शब्द का अभिव्यञ्जक नहीं है, प्रत्युत उत्पादक है । क्योंकि व्यञ्जक की अनुपस्थिति में व्यञ्ज्य का ग्रहण नहीं होता ; परन्तु शब्द के उत्पादक संयोग के न रहने पर भी शब्द का ग्रहण होजाता है । यह स्थिति इस तथ्य का अनुमान कराती है कि शब्द के कारण-संयोग के न रहने पर शब्द के ग्रहण होने या सुनेजाने का आधार ‘शब्दसन्तान’ है । संयोग या विभाग किसी भी निमित्त से उत्पन्न होकर शब्द अपने अपने सजातीय अन्य शब्द को

उत्पन्न करता है वह आगे अन्य शब्द को । इसीप्रकार पहले शब्द से अगला सजातीय शब्द उत्पन्न होता चला जाता है ।

यह शब्दसन्तान तबतक चालू रहता है, जबतक शब्दसन्तान का निरोध करनेवाली कोई बाधा सामने न आजाय । बाधा न आने पर भी शब्दोत्पत्ति के इस क्रम का अन्त, आद्य शब्द के उत्पादक संयोग आदि की क्षमता पर निर्भर रहता है । जितनी अधिक तीव्रता से अभिघातरूप संयोग होकर शब्द की उत्पत्ति होगी, उसके अनुसार शब्दसन्तति का क्रम समीप या दूरतक चलता जायगा । क्षमता समाप्त होने पर अन्तिम शब्द आपस में टकराकर नष्ट होजायेंगे ।

शब्दसन्तति का क्रम बाधा आजाने पर अवरुद्ध होजाता है, इसका प्रत्यक्ष अनुभव होता है । दो व्यक्तियों के परस्पर वार्तालाप करने पर अथवा एक व्यक्ति के द्वारा कुछ कथन कियेजाने पर जिस दिशा में खुला वातावरण रहता है—काई दीवार आदि की बाधा नहीं रहती, उस आर शब्द दूरतक सुनाई देता रहता है, जिस ओर बाधा हो, उसे लांघकर या पार कर शब्द दूसरी ओर सुनाई नहीं देता । इससे स्पष्ट होता है शब्दसन्तति का क्रम बाधा आजाने पर रुद्ध व नष्ट होजाता है ।

कभी-कभी शब्दसन्तति का प्रत्यक्ष से अनुभव होता है । घण्टा बजायेजाने पर अतिसमीप, समीप, दूर, अधिकदूर स्थित व्यक्तियों के द्वारा शब्द तारतर, तार, मन्द, मन्दतर आदि विभिन्न रूपों में सुनाई देता है । यह शब्दभेद शब्द-सन्तान को सिद्ध करता है । अन्यथा शब्द के नित्य वे एक होने पर वह सबको समानरूप में सुनाई देना चाहिये । उस दशा में शब्द के तार मन्द आदि भेदों का होना सम्भव नहीं है । शब्दभेद से शब्दसन्तति का होना सिद्ध होता है, उससे शब्द का विनाशी होना निश्चित है । ऐसी दशा में शब्द के विनाशकारणों को अनुपलब्ध बताना असंगत है ।

यदि फिर भी शब्द को नित्य मानाजाता है, तो उसके तार, तारतर, मन्द, मन्दतर आदि भेदों की अभिव्यक्ति के कारण बताने चाहियें । क्या वे कारण घण्टा में अवस्थित रहते हैं ? अथवा अन्यत्र शत्र आदि में ? जहाँ से शब्द होरहा है, या जहाँ सुनाई देरहा है, वही शब्दभेद के कारणों की सम्भावना होसकती है । फिर इसका भी समाधान होना चाहिये कि वह कारण अवस्थित है ? अर्थात् एकरूप में विद्यमान रहता है ? अथवा सन्तानवृत्ति है ? अर्थात् सन्तान के समान-भिन्नरूप में सुनाई देनेवाले शब्द के समान अवस्थित है ? फिर यह भी विचारणीय है कि वह तार, मन्द आदि शब्द का अभिव्यञ्जक कारण अवस्थित मानेजाने पर नित्य है ? अथवा शब्दसन्तान के समान वह व्यञ्जक भी तार, मन्द आदि रूप में उपस्थित होता है ? शब्दभेद प्रत्यक्ष से गृहीत होता है, उसका अपलाप नहीं कियाजासकता । शब्दानित्यत्ववादी के द्वारा

उक्त परिस्थितियों में शब्द की नित्यता व एकता को मानकर तार-मन्द आक्षेप स्रुतिभेद का उपादान करना सम्भव नहीं है ।

शब्द को अनित्य एवं उत्पन्न होनेवाला मानने पर श्रुतिभेद का समाधान अनायास मिलजाता है । शब्द की उत्पत्ति के लिए घण्टा में मुन्दर आदि अन्य निमित्त का अभिघात तीव्र या मन्द जैसा होगा, उसके अनुसार घण्टा में शब्दोत्पत्ति के साथ वेगारूप संस्कार उत्पन्न होजाता है । वेग-सन्तान के अनुरूप शब्दसन्तान होने से तार मन्द आदि शब्दभेद उत्पन्न होजाता है । वेग का प्राथम्य वहाँ स्थानीय वातावरण की सम्भ्रता चाहिये । शब्दोत्पत्ति में यह निमित्तकारण रहता है । वेग की पटुता-तीव्रता शब्द के तार-मन्द श्रुतिभेद में निमित्त है । अतः शब्द को अनित्य मानना निर्दिष्ट है । ३५ ॥

शब्दसन्तान में 'वेग' संस्कार निमित्त - शिष्य जिज्ञासा करता है, वंगाल्य संस्कार की पटुता मन्दता से शब्द तार या मन्द सुनाई देता है, परन्तु निमित्त के बिना संस्कार आ कहीं से जायगा ? वहाँ संस्कार की उपलब्धि विद्यमानता को स्पष्ट करना चाहिये । आचार्य सूत्रकार ने बताया

पाणिनिमित्तप्रश्लेषाच्छब्दाभावे नानुपलब्धिः ॥ ३६ ॥ १६५)

[पाणिनिमित्तप्रश्लेषात्] हाथ का शब्द-निमित्त के साथ सम्पर्क होने से [शब्दाभावे] शब्द के न रहने पर [न] नहीं है [अनुपलब्धिः] अनुपलब्धि (वेग-संस्कार की, ।

जब घण्टे पर मुन्दर की चाट पड़ती है, तब कुछ देर तक भूतभनाहट के साथ ध्वनियाँ प्रवाहित होती रहती हैं । यदि एक बार चाट देकर छोड़ दिया जाय, तो ध्वनि वा प्रवाह तीव्रता से मन्दता की ओर बहता अनुभव होता है । यदि चाट दंत ही घण्टे को हाथ से छू लिया जाय, तो वह प्रकम्पन जैसा ध्वनिप्रवाह तत्काल बन्द होजाता है । तब वह शब्दसन्तान उपलब्ध नहीं होता, न शब्द सुनाई देता है । इससे अनुमान होता है, घण्टे से हाथ का संपर्क शब्द के निमित्तविशेष वेग-संस्कार को रोक देता है । उसके रुकजाने से शब्दसन्तान उत्पन्न नहीं होता, अतः शब्द का सुनाई देना बन्द होजाता है । शब्द जब उत्पन्न न होगा, तो सुनाई कैसे देगा ? यह ऐसा है, जैसे धनुष से छोड़े बाण की शक्ति आगे दीवार या लक्ष्य आदि के साथ बाण के टकराव पर रुकजाती है ।

वेग संस्कार सन्तान के रूप में प्रवाहित होता है, इस सम्भ्रम के लिए एक साधारण प्रकार औं है । प्रत्येक व्यक्ति इसका अनुभव करसकता है । एक वायु की धारी को कुछ अक्षर में टिकाकर उसे साधारण झटके के साथ हिला दीजिये । उससे एक कम्पन पैदा होजायगा, बहुत धीरे से थाली के साथ हाथ का स्पर्श होनेपर उस कम्पन का अनुभव कियाजासकता है । यदि थाली को

कम्पन के समय किसी स्तर पर बलपूर्वक गकदियाजाय, तो कम्पनसन्तान समाप्त होजायगा । इसीप्रकार शब्द के निम्न घण्टा आदि के साथ हाथ का संपर्क होनेपर वेग-संस्कार का प्रवाह रुक जाता है जिसको घण्टे पर मुद्दर आदि के अभिघात ने उत्पन्न किया था । फलतः हाथ के संपर्क से वेग के प्रवाह का रुक-जाना, वेग संस्कार के अस्तित्व का बोधक है तब शब्दसन्तान के उत्पादक संस्कार की अनुपलब्धि कहना असंगत है ॥ ३६ ॥

पीछे कहगये 'विनाशकारणानुपलब्धे' हेतु वा उक्त प्रकार से प्रतिषेध कर, उसकी पुष्टि के लिए प्रतिबन्दी उत्तर सूत्रकार ने दिया

विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्व-

प्रसङ्गः ॥ ३७ ॥ (१६६)

[विनाशकारणानुपलब्धे] विनाशकारण की उपलब्धि न होने से [च] तथा शब्द के [अवस्थाने] नित्य होनेपर [तन्नित्यत्वप्रसङ्ग] शब्दश्रवण का नित्य होना प्राप्त होता है ।

शब्दनित्यत्ववादी का कहना है शब्द के विनाश का कारण उपलब्ध न होने से शब्द नित्य है । परन्तु शब्दनित्यत्ववादी ने शब्दश्रवण के विनाशकारण का उपपादन नहीं किया । उसके अनुसार शब्दश्रवण के विनाशकारण की उपलब्धि न होने पर भी नित्यत्ववादी शब्दश्रवण को नित्य नहीं मानता, अनित्य कहता है; अन्यथा शब्द निरन्तर सुनाई देता । तब उसीप्रकार शब्द के विनाशकारण की उपलब्धि न होने पर भी शब्दश्रवण के समान शब्द को भी अनित्य क्यों न माना जाय ? विनाशकारणानुपलब्धि शब्दश्रवण और शब्द, दोनों में समान है । उभयत्र हेतु समान होने पर या तो दोनों का अनित्य कहा जाय, तब शब्द का नित्यत्व दूरापेन होजाता है; अथवा दोनों का नित्य कहाजाय । इस दशा में शब्दश्रवण के नित्य हाने से वह सतत सुनाई देता रहना चाहिये, जो सर्वथा प्रमाणविरुद्ध है ।

चौतीसवें सूत्र से इसका इतना भेद है वहां शब्द के सतत श्रवण की आपत्ति दीगई है । यहाँ शब्द के अनित्यत्व का आपादन कियागया है ॥ ३७ ॥

गिष्य जिज्ञासा करता है, घण्टे में मुद्दर के अभिघात से जैसे कम्पन उत्पन्न होता है, ऐसे शब्द उत्पन्न होता है । ध्वनि का प्रवाह कम्पन के प्रवाह का अनुगमन करता है । तात्पर्य है कम्पनसन्तान से ध्वनिसन्तान उत्पन्न होती जाती है । इस बीच यदि घण्टे से हाथ आदि का संपर्क होजाता है, तो वेग-संस्कार के अवरुद्ध होजाने से कम्पन समाप्त होजाता है, और उसकी समाप्ति से ध्वनिसन्तान का अन्त होजाता है । इससे यह परिणाम सामन आता है कि कम्पन का जो आश्रय है, वही ध्वनि का आश्रय होशाना चाहिये । यदि ध्वनि

कम्पसमानाश्रय न हो, तो कम्प के आश्रय घण्टा के साथ हाथ का सम्पर्क होने पर कम्प समाप्त होजाने पर भी ध्वनि की समाप्ति न होनी चाहिये, क्योंकि ध्वनि का अधिकरण कम्प के अन्विवरण से भिन्न है उसके साथ हाथ का सम्पर्क नहीं है। ऐसी स्थिति में कम्प और ध्वनि का आश्रय एक होना चाहिये। कम्प का आश्रय घण्टा है, यह स्पष्ट है। ध्वनि का भी वही आश्रय मानने पर ध्वनि अथवा शब्द का आश्रय आकाश है, यह शास्त्र का सिद्धान्त अमान्य होजाना है। आचार्य सूत्रकार ने इस जिज्ञासा का समाधान किया

अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ॥ ३८ ॥ १६७)

[अस्पर्शत्वात्] स्पर्शवाला द्रव्य शब्द का) आश्रय न होने के कारण [प्रतिषेध] प्रतिषेध संगत नहीं है शब्द के आकाशाश्रय होने का)।

ध्वनि का आश्रय आकाश पूर्वोक्त जिज्ञासा में शब्द का आश्रय आकाश है इस तथ्य का जो प्रतिषेध किया गया वह अप्रामाणिक है; किसी प्रमाण से उसे सिद्ध नहीं किया जासकता क्योंकि शब्द का आश्रय स्पर्शरहित माना गया है। पृथिवी जल, तेल, वायु, चारो द्रव्य स्पर्शवान हैं इसलिए इनसे अतिरिक्त स्पर्शरहित आकाश द्रव्य शब्द का आश्रय सम्भव है। यदि शब्द को स्पर्शसमान-देश माना जाता है तो शब्द का ग्रहण होना असम्भव होगा। घण्टादश में उत्पन्न शब्द श्रोत्रप्रदेश में सुना नहीं जासकता। घण्टादेश को छोड़कर श्रोत्र तक पहुँचने के लिए शब्दसन्तति जिस व्यापी द्रव्य के आश्रय में प्रवाहित होती है, वही व्यापी आकाश द्रव्य शब्द का आश्रय है शब्द कम्पसमानाश्रय नहीं होता ॥ ३८ ॥

स्पर्श अथवा रूप आदि के समान अधिकरण में शब्द अभिव्यक्त होता है, अतः रूपादि के साथ वह उन्हीं द्रव्यों में सन्निविष्ट मानना चाहिये जिनमें रूपादि सन्निविष्ट है। इस विचार को अयुक्त बताने हुए सूत्रकार ने प्रकारान्तरेण उसका समाधान प्रस्तुत किया-

विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ॥ ३९ ॥ १६८)

[विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च] भिन्न विभागों की उपपत्ति सिद्धि से, जो [च] तथा [समासे] अनुदाय में रूप आदि के साथ शब्द के सामानाधिकरण्य में सम्भव नहीं)।

घण्टा एवं अन्य पार्थिवादि द्रव्यों में जैसे रूपादि का सन्निवेश है, ऐसे यदि शब्द का सन्निवेश उन्हीं द्रव्यों में माना जाता है, तो तीव्र मन्द आदि विभागों के साथ शब्द का जो ग्रहण होता है वह न होना चाहिये। क्योंकि प्रत्येक उच्च में रूप-शब्द आदि जिस एक स्थिति में सन्निविष्ट रहते हैं, ठीक उसी स्थिति में वे बूझी जाते हैं। यदि रूपादि के समान शब्द का सन्निवेश

उन्ही द्रव्यों में होता, तो रूप आदि के समान शब्द एक स्थिति में सन्निविष्ट रहता, तथा उसीके अनुसार गहीत होता उसमें तीव्र, तीव्रतर अथवा मन्द, मन्दतर आदि विभागों का गृहीत होना सम्भव न रहता।

द्वयत्वं है बीणा आदि एक द्रव्य से अभिव्यक्त होता नानारूप षड्ज, कषभ, गान्धार आदि विभिन्न विभागों के साथ शब्द सुनाजाता है। ये शब्द परस्पर एक-दूसरे से भिन्न होते हैं। यह सब रूपादि की स्थिति में विलक्षण है। इसमें स्पष्ट होता है शब्द रूपादि के साथ पार्थिवादि प्रत्येक द्रव्य में समुदित नहीं रहता। उसका आश्रय रूपादि के आश्रय में भिन्न है।

इसके अतिरिक्त न केवल षड्ज, गान्धार आदि भेद से शब्दों का विभाग है अपितु जो शब्द षड्ज-रूप में होते हुए समान हैं, समान सुनाई देते हैं, समानधर्मा हैं, वे भी तीव्रता मन्दता आदि के कारण भिन्न सुनाई देते हैं इसलिए वस्तुतः वे एक-दूसरे से भिन्न हैं। जहाँ समानश्रुति में तीव्रता मन्दता नहीं है, वहाँ भी कावभेद से शब्दों का भेद रहता है यह सब स्थिति उसी पदार्थ में सम्भव है, जो नानारूप में उत्पन्न होता है। एक अवस्थित पदार्थ की अभिव्यक्ति में यह सब सम्भव नहीं। क्योंकि शब्द में यह सब विभाग आदि देखा जाता है; अतः यह कहना सर्वथा असमय एवं अमान्य है कि शब्द रूपादि के साथ प्रत्येक पार्थिवादि द्रव्य में सन्निविष्ट हुआ अवस्थित है, तथा प्रकाश से रूपादि के समान उपयुक्त निमित्तों की अवस्थिति में अभिव्यक्त होजाता है।

मूत्र में पाठित 'च पद से पूर्वोक्त 'मन्तानापपत्ते' हेतु का यहाँ पुनः स्मरण कराया है। यदि शब्द का आश्रय वही माना जाता है, जो रूपादि का आश्रय है, तो जैसे रूपसन्तति नहीं होती, ऐसे शब्दसन्तति न होने से शब्द का अभिव्यक्ति-देश से श्राव्यदेश के साथ सम्बन्ध न होने के कारण उसका ग्रहण कभी न होपायेगा। इस हेतु का व्याख्यान प्रथम कर दिया गया है।

शब्द के अनित्यत्व का निगमन आचार्य सूत्रवार ने तेरहवें सूत्र से यहाँ तक, पूरे मन्ताईस सूत्रों द्वारा शब्द की अनित्यता का विविध प्रकार से विवरण प्रस्तुत किया है। तेरहवें सूत्र की अवलोकिका में भाष्यकार वात्स्यायन ने शब्दविषयक कतिपय विभिन्न मान्यताओं का उल्लेख किया है। वे चार मान्यता इसप्रकार हैं

१. शब्द आकाश का गुण है विभु है नित्य है, अभिव्यक्तिधर्मक है। यह मान्यता वृद्ध भीमात्मक आचार्यों की है।^१

१ 'विप्रतिपत्ति दर्शयन् जरम्भीमांसकानां मतमाह'। तात्पर्यटीका। वात्स्यायन-भाष्य के आधुनिक व्याख्याकार सुदर्शनाचार्य ने इस मत को प्रभाकर का लिखा है। सूत्रकार अथवा भाष्यकार के काल में प्रभाकर नाम से प्रचलित मान्यता रही हो; यह नितान्त चिन्त्य है।

२. जहाँ गन्ध, रूप आदि रहते हैं, उन्हीं पृथिवी आदि में शब्द रहता है । गन्ध आदि के समान अवस्थित है; अभिव्यक्तिधर्मक है । तात्पर्यटीका में इसे सांख्य का मत बताया है ।

३. शब्द आकाश का गुण है; उत्पत्ति-विनाशधर्मक है । ज्ञान जैसे उत्पन्न होता और नष्ट होता रहता है, वैसा ही शब्द है । यह मान्यता वैशेषिक-की बताई गई है ।

४. पार्थिव आदि भौतिक पदार्थों के परस्पर प्रतिघात से उत्पन्न होता है यह किसीके प्राप्त नहीं रहता, अर्थात् किसी द्रव्य का गुण नहीं है । उत्पत्तिविनाशधर्मक है शब्द । तात्पर्यटीका में इस बौद्धमत बनाया है ।

इन सभी मान्यताओं का विवेचन दो बातों में आजाता है शब्द अनित्य है, तथा आकाश का गुण है । इन सत्ताईस सूत्रों में इन्हीं बातों का विस्तृत विवरण प्रस्तुत कर सूत्रकार ने सभी मान्यताओं में जो यथार्थ है, उसका उषादन कर दिया है । भाष्यकार द्वारा प्रस्तुत की गई मान्यताओं का वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्यटीका में जिन विशिष्ट नामों के साथ निर्दिष्ट किया है उस रूप में व सब मान्यता सूत्रकार के काल में विचारणीय होने पर भी भाष्यकार के काल में सम्भव हैं । इस प्रकरण में तथा अन्य प्रकरणां में भी सूत्रकार ने अनेक प्रसंग शिष्यों को तर्क करने के तथा किये गये तर्क का उत्तर देने के दावपेच सिखाने की भावना से प्रस्तुत किये हैं, ऐसा सम्भव है । ३६ ॥

वर्णात्मक शब्द-विचार—शब्द की अनित्यता का निर्णय कर सूत्रकार वर्ण के स्वरूप के विषय में विवेचन करने की भावना से प्रकरण प्रारम्भ करता है । लोक में शब्द का स्वरूप दो प्रकार का अनुभव में आता है एक ध्वनिरूप, दूसरा वर्णरूप । ध्वनिरूप अव्यक्त शब्द है । वर्णात्मक वह है, जिसे संस्कृत मानव-समाज पास्परिक व्यवहार के लिए प्रयुक्त करता है । वर्णात्मक शब्द को लक्ष्यकर जिज्ञासु द्वारा प्रस्तुत सशय को सूत्रकार ने सूचित किया ।

विकारादेशोपदेशात् संशयः ॥ ४० ॥ (१६६)

[विकारादेशोपदेशात्] विकार और आदेश दोनों के कथन में (वर्ण में) [संशय] संशय है (वर्ण में विकार माना जाय अथवा आदेश ?) ।

वर्णों में विकार है या आदेश ?—व्याकरणशास्त्र में व्यवहार्य पदा की सिद्धि की भावना से उनमें आये वर्णों की उलट फेर के लिए अनेक नियमों की व्यवस्था की गई है । जैसे 'दध्यत्र' पद है । यह 'दधि + अत्र' इन दो पदों की सन्धि करके सिद्ध होता है । सन्धिके नियम के अनुसार 'दधि' पद का 'द्वि' की जगह 'यकार' आजाता है । यहाँ संशय होता है एक वर्ण के स्थान पर अन्य वर्ण के प्रयोग को वर्ण का विकार माना जाय, अथवा आदेश ?

विवार वह है जहाँ एक वस्तु विनष्ट होनी हुई, अथवा विनष्ट न होनी हुई ही दूसरी वस्तु के रूप में परिणत होजाती है। जैसे दूध का विकार दही, बीज का विकार अक्षर, सुवर्ण का विकार कुण्डल रुक्क आदि मृत्तिका का विकार घट, दो धातुकपाली का विकार कलश। इन विकार के उदाहरणों में दूध व बीज का नाश होकर वह अन्य द्रव्य के रूप में परिणत होजाता है। सुवर्ण व मृत्तिका का भी प्रथमपिण्डरूप कुट-पिट कर नष्ट होजाता है वह अन्य द्रव्य के रूप में अथवा अन्य आकार में बदलजाता है। दो धातुकपाली स्वरूप से नाश न होते हुए भी जोड़जाकर कलश के आकार को प्राप्त करने हैं।

आदेश का स्वरूप यह है कि एक की जगह दूसरा आजाता है पदों में होजाता है। जैसे पूर्वोक्त 'दध्यत्र' उदाहरण में 'उ' के स्थान पर 'य' आजाता है, 'द' हटजाता है, अब दोनों पदों का सन्धि करके प्राप्य करना अपेक्षित हो। यहां सवाल यह है कि वर्णों के इस परिवर्तन का दूध-दही और बीज-अक्षर के समान विकार मानाजाना चाहिये, अथवा आदेश? आदेश ऐसा होता है, जैसे देवदत्त पतंगेदार के स्थान पर समयानुसार यजदत्त आजाता है; और यजदत्त के स्थान पर क्षिणुदिव, अथवा पुन देवदत्त आजाता है। विकार और आदेश इन दोनों प्रकार के परिवर्तनों में स वर्णों के विषय में कौन-सा परिवर्तन पथार्थ है, इसका निश्चय कियाजाना चाहिये।

वर्णों में विकार नहीं—इस विषय में आचार्य मूलकार का अभिमत है वर्णों में विकार नहीं मानाजाना चाहिये आदेश मानना यथार्थ है। पहली बात यह है कि पूर्वोक्त विकार प्रायः द्रव्य पदार्थों में देखाजाता है। इसके अनिश्चित विकारों में सर्वत्र कोई अन्वयी धर्म विद्यमान रहता है। अन्वयी धर्म का तात्पर्य है, कारण से कार्य-विकार में आनेवाला अनुगम धर्म; जो कारण कार्य दोनों में प्राप्त रहता है। विकारस्थल में कुछ धर्म निवृत्त होजाते हैं, कुछ नये उत्पन्न होजाते हैं, कुछ अवस्थित रहते हैं। जो अवस्थित रहता है, वह अन्वयी धर्म है। वर्णों के परिवर्तन में ऐसा अन्वयी धर्म विकारगत कोई नहीं जानाजाना, अतः वर्णों में विकार नहीं होता, यह समझना चाहिये।

'इ' और 'य' के उच्चारण में प्रयत्न का भेद रहता है। व्याकरण में 'इ' के उच्चारण के लिए 'निवृत्तप्रयत्न' और 'य' के उच्चारण के लिए 'ईषत्पृष्ठ-प्रयत्न' बताया है। इनमें एक ('इ') का प्रयोग न होने पर दूसरे 'य' का प्रयोग होपाता है। जिसका प्रयोग नहीं होता, वह निवृत्त होगया। निवृत्त हुआ वर्ण आनेवाले का प्रकृति (उपादानकारण) नहीं है। इसलिए वर्णों में प्रकृति-विकारभाव कहना असंगत है। यदि इसमें प्रकृति-विकारभाव मानाजाय, तब पहले प्रयुक्त वर्ण की निवृत्ति नहीं होसकती; जैसे कटक कुण्डल आदि विकारों

मे मूर्धन्य वी, तथा घट-मटका आदि विकारों में मूर्त्तिका की निवृत्ति नहीं होती । परन्तु वर्णों में 'इ' की निवृत्ति होजाने पर 'य' का प्रयोग सम्भव होता है । वर्णों की यह स्थिति इनके परस्पर-विरोध का प्रकट करती है । विरोधी अर्थों में प्रकृति-विकारभाव नहीं होता, सञ्जातीय में हुआ करता है । इसीलिए वर्णों में विकार मानना सगल नहीं ।

इसके अतिरिक्त वर्णों के आदेशपक्ष में यह एक अनुकूल बात है कि जिन प्रयोगों में 'इ' और 'य' विकारभूत नहीं हैं, अर्थात् परिवर्तित होकर प्रयोग में नहीं आते, जैसे 'यतते, यच्छति, प्रायस्त' इत्यादि में 'य', तथा 'इकार इदम् इत्यादि में 'इ', और जहाँ विकारभूत हैं, अर्थात् परिवर्तित होकर प्रयोग में आये हैं, जैसे 'इष्ट्या' पद में 'इ' और 'य' दोनों, तथा 'दध्याहर' पद में 'य', इन दोनों प्रकार के (परिवर्तित और परिवर्तित) प्रयोगों में 'इ' और 'य' का उच्चारण सर्वथा समान होता है । परिवर्तित या अपरिवर्तित 'इ' तथा 'य' के उच्चारण में किसीप्रकार का कोई अन्तर नहीं रहता । वर्ण का उच्चारण वर्ण का स्वरूप है । जिन पदार्थों का परस्पर प्रकृति-विकारभाव होता है, वहाँ प्रकृति और विकार के स्वरूप में कुछ न-कुछ अन्तर अवश्य होजाना है । यह सर्वथा असम्भव है कि प्रकृति और विकार पूर्णरूप में समान हों । परन्तु परिवर्तित अपरिवर्तित दोनों अवस्थाओं के 'इ' में तथा दोनों अवस्थाओं के 'य' में कोई अन्तर नहीं होता । प्रयोक्ता के द्वारा दोनों 'इ' और दोनों 'य' के उच्चारण में पूर्णरूप में समानता रहती है, तथा श्राता के द्वारा सुनने में । अतः वर्णों में आदेश का मानना युक्त है, विकार का नहीं ।

वर्णों में आदेश मानने का पक्ष इसमें भी पुष्ट होता है वर्णों के प्रयोगों के समय ऐसा कभी नहीं जानाजाता कि 'इ' यकार के आकार में अथवा 'य' प्रकार के आकार में परिवर्तित हो रहा है । तात्पर्य है जब 'इ' के स्थान पर 'य' का प्रयोग, अथवा 'य' के स्थान पर 'इ' का प्रयोग अपेक्षित होता है, तब 'इ' का 'य' तथा 'य' का 'इ' बनतेजाना किसीमें गृहीत नहीं होता । प्रत्युत एक के प्रयोग के स्थान पर दूसरे का प्रयोग कर दियाजाता है । विकार में ऐसा नहीं है । वहाँ प्रकृति की विकार के रूप में परिणत व परिवर्तित होते हुए अनुभव कियाजासकता है ।

वर्णों में विकार न मानने पर यदि यह कहाजाय कि इस अवस्था में व्याकरणशास्त्र व्यर्थ होजायगा, क्योंकि वहाँ वर्णों के विकार का विवरण प्रस्तुत कियाजाता है, वस्तुतः यह कहना सगल नहीं है । व्याकरणशास्त्र के द्वारा शब्दों के विषय में जो विवरण प्रस्तुत कियाजाता है, वह वर्णों में विकार को सिद्ध नहीं करता । एक वर्ण किसी अन्य वर्ण का कार्य है, यह उससे कदापि सिद्ध नहीं होता । 'य' से 'इ' उत्पन्न होता है, अथवा 'इ' से 'य', इसका उपादान

व्याकरण नहीं करता। व्याकरण का विषय केवल यह बताना है कि अपने विभिन्न स्थान प्रयुक्तों से वर्ण उत्पन्न होकर उनमें से किस वर्ण का अन्य के स्थान पर प्रयोग सम्भव है, तथा उसकी व्यवस्था का प्रकार क्या है। वर्णों के इस परिवर्तन का न विकार कहा जा सकता है, और न यह वर्णों का परस्पर कार्यकारणभाव है।

व्याकरण की यह व्यवस्था न केवल वर्णों के लिए है, प्रत्युत वर्णसमुदायों के लिए भी है। धातुरूप वर्णसमुदाय के स्थान पर अन्य वर्णसमुदाय के प्रयोग का विधान व्याकरण में उपलब्ध होता है। जैसे 'अस्तेभूः', 'बुधा वधिः' यहाँ 'अस्' के स्थान पर 'भू' व, तथा 'ब्रू' के स्थान पर 'वच्' के प्रयोग का किसी विशेष विषय की विवक्षा होने पर विधान है। यह न शब्दों का विकार या कार्य है, न परिणाम। यह केवल एक वर्णसमुदाय के स्थान पर अन्य वर्णसमुदाय का प्रयोग है। यही व्यवस्था एक एक वर्ण के विषय में कही जा सकती है। व्याकरण में इस व्यवस्था को आदेश नाम से कहा गया है। प्रयोग में वर्णों के परिवर्तन को लक्ष्यकर जो शब्द प्रस्तुत किया गया वर्णों के परिवर्तन का विकार माना जाय या आदेश ? इसमें निर्णय किया गया। उसे विकार न मानकर 'आदेश' मानना चाहिये ॥ ४० ॥

वर्णों में विकार न होने का अन्य हेतु वर्णों में विकार न मानने के लिए सूत्रकार अन्य हेतु प्रस्तुत करता है -

प्रकृतिविवृद्धौ विकारविवृद्धेः ॥ ४१ ॥ (१७०)

[प्रकृतिविवृद्धौ] प्रकृति की विशेष वृद्धि पर [विकारविवृद्धेः] विकार में विशेष बढातरी से (वर्णों में विकार सम्भव नहीं)।

जहाँ पर अर्थों में प्रकृतिविकारभाव होता है, वहाँ प्रकृति अर्थान् उपादान-तत्त्वा की वृद्धि के अनुसार विकार में बढातरी देखी जाती है। जितने तन्तु होंगे, उन्हींके अनुसार बरब का विस्तार होगा। सेरभर तन्तुओं में जितना कपड़ा बनेगा सवासर से उसकी अपेक्षा अधिक बनेगा, आधा सेर में कम। प्रकृति-विकारभाव स्थलों में प्रकृति के अनुसार विकार का होना देखा जाता है। परन्तु यह व्यवस्था वर्णों में नहीं है। 'ग्रामणी' पद का कर्त्तकारक बहुवचन में 'ग्रामण्य' रूप होता है। यहाँ 'ग्रामणी' पद के अन्तिम 'ई' वर्ण के स्थान में 'य' का प्रयोग हुआ है। यदि इनमें प्रकृतिविकारभाव माना जाय, तो प्रकृति 'ई' दीर्घवर्ण के स्थान में प्रयुक्त हानवाला 'य' वर्ण दीर्घ होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं है। इसके अतिरिक्त 'दध्यत्र' प्रयोग में 'दधि' के ह्रस्व इकारस्थानीय 'य' में दीर्घ ईकारस्थानीय 'य' से कोई भेद नहीं है। इसलिए यहाँ तथाकथित विकार में प्रकृतिवृद्धि की अनुकूलता न होने से वर्णों में प्रकृतिविकारभाव असाम्य है। ४१ ॥

विकारों में न्यूनताधिकभाव—शिष्य आशय करता है विकार भी न्यूनताधिक होत देखेजात है, यही स्थिति वर्णा में सम्भव रहे, सूत्रकार ने आशय को सूचित किया -

न्यूनसमाधिकोपलब्धोविकाराणामहेतुः ॥ ४२ ॥ (१७१)

[न्यूनसमाधिकोपलब्धे] न्यून, सम, अधिक उपलब्धि से [विकाराणाम्] विकारों की [अहेतु] हेतु उपयुक्त प्रतीत नहीं होता पूर्वसूत्रगत ।

यह आवश्यक नहीं है कि सर्वत्र विकार प्रवृत्ति के अनुकूल हो, द्रव्यों में न्यून सम अधिक तीनों प्रकार के विकार देखेजात है । रुई से जब धागा बनाया जाता है, तो उसमें से कुछ अण छोड़ जाने के कारण रुई के भाग की अपेक्षा धागे कम, न्यून, बनत है । सुवर्ण से आभूषण बनाने पर दोनों का भार बराबर सम, देखाजाता है । बीज से वृक्ष उत्पन्न होता है, यहाँ विकार प्रवृत्ति से बहुत अधिक होजाता है । इसप्रकार द्रव्यविकारों में प्रकृति से न्यून सम, अधिक विकार देखाजाता है । वर्णा में भी ऐसा सम्भव है । अतः गन्तव्य में वर्णविकार के अभाव को सिद्ध करने के लिए प्रस्तुत हेतु साध्य वा असाध्यक है । एकमात्रिक 'इ' या द्विमात्रिक 'ई' का विकार अर्धमात्रिक 'य' न्यून विकार होसकता है ।

यह आशयका युक्त नहीं है केवल द्रव्यों के न्यून सम, अधिक विकार का दृष्टान्त देकर विकार को प्रस्तुत किया है । हेतु की व्याप्ति ने बिना केवल दृष्टान्त अर्थ का साधक नहीं होता । पर यहाँ न अन्वयव्याप्ति बनती है न व्यतिरेक । न्यून, सम अधिक के साथ विकार का साहचर्यनियम नहीं है । जो विकार है वह न्यून होता है' ऐसी अन्वयव्याप्ति नहीं बनती; इसका सम अधिक विकार के साथ व्यभिचार होगा । ऐसे ही सम के साथ विकार की व्याप्ति कहने में न्यून-अधिक के साथ, तथा अधिक के साथ कहने में न्यून-सम के साथ व्यभिचार होगा । इसप्रकार अन्वयव्याप्ति नहीं बनसकती । व्यतिरेकव्याप्ति भी नहीं बनती, क्योंकि 'जहाँ विकारत्व नहीं है वहाँ न्यूनत्व आदि भी नहीं है' ऐसा नियम नहीं है । हाथी और घोड़ा एकदूसरे का विकार नहीं है, पर न्यूनता अधिकता यहाँ रहती है । इसका उलटकर भी व्यतिरेकव्याप्ति नहीं कहीजासकती 'जहाँ न्यूनता आदि नहीं है, वहाँ विकारता नहीं है' । सम आदि द्रव्यों में इसका व्यभिचार होगा ।

इसके अतिरिक्त जैसे वर्णविकार की सिद्धि के लिए दृष्टान्त दिया, ऐसे वर्णविकार के अभाव की सिद्धि के लिए प्रतिदृष्टान्त दियाजासकता है । यदि बैल के स्थान पर भार ढाने के लिए गाड़ी में घोड़े को जात दियाजाय, तो घोड़े को बैल का विकार नहीं कहाजासकता, वर्णा में ऐसा ही होता है 'इ' के स्थान

पर 'य्' का प्रयोग कर दिया जाता है। तब दृष्टान्त को स्वीकार किया जाय, प्रतिदृष्टान्त मुकाबले के दृष्टान्त का न किया जाय, ऐसा कोई नियामक हेतु नहीं है। अतः वर्णों में विकार का माना जाना असंगत है। ४२ ॥

विकार वर्णों में नहीं सूत्रकार ने उक्त आशंका का स्वयं समाधान प्रस्तुत किया

नातुल्यप्रकृतीनां विकारविकल्पात् ॥ ४३ ॥ (१७२)

[न] नहीं, [अतुल्यप्रकृतीनाम्] भिन्न प्रकृतिवाले [विकारविकल्पात्] विकारों का विकल्प भेद देखने से।

किसी भी कार्य के उपादान कारणों में भेद होने पर उसके विकार में भेद अवश्य होता है। तात्पर्य है विकार अपने उपादान कारण के अनुसार हुआ करना है। यदि किन्हीं विकारभूत कार्यों की प्रकृति [उपादानकारण] भिन्न है, तो उनके विकार भिन्न होंगे। परन्तु वर्णों में ऐसा नहीं देखा जाता। ह्रस्व श्वाक के स्थान में जो 'य' का प्रयोग होता है, और दीर्घ ईकार के स्थान में जो 'य्' प्रयुक्त होता है, वे दोनों 'य्' अर्द्धमात्रिक एक-समान हैं। यदि वर्णों में विकार होता, तो ह्रस्व और दीर्घ 'इ' वर्ण के विकार 'य्' में अवश्य भेद होता। क्योंकि विकार अपनी प्रकृति की अनुकूलता का छोड़ नहीं सकता। इसलिए द्रव्यविकार का उदाहरण देकर वर्णों में विकार बताना असंगत है। ४३ ॥

आशंकावादी पुनः कहता है—

द्रव्यविकारे वैषम्यवद् वर्णविकारविकल्पः ॥ ४४ ॥ (१७३)

[द्रव्यविकारे] द्रव्य के विकार में [वैषम्यवद्] वैषम्यवैलक्षण्य होने के समान उपादान द्रव्य से, [वर्णविकारविकल्प] वर्णों के विकार में विकल्प वैलक्षण्य सम्भव है।

यह जो कहा गया विकार अपनी प्रकृति के अनुरूप होता है, युक्त नहीं है। बीज प्रकृति है और वृक्ष विकार, बीज अत्यन्त छोटा और वृक्ष महान् होता है। यही प्रकृति की अनुरूपता विकार में नहीं देखी जाती। फलतः यह आवश्यक नहीं कि विकार मदा अपनी प्रकृति के अनुरूप हो। इसप्रकार ह्रस्व या दीर्घ वर्ण का विकार अर्द्धमात्रिक रूप में अपनी प्रकृति से विलक्षण होना सम्भव है। यदि हम बात का आग्रह हो कि विकार अपनी प्रकृति की अनुरूपता को नहीं छोड़ सकता, तो बीज और वृक्ष दोनों द्रव्यत्व सामान्य से तुल्य हैं। तात्पर्य है जैसे द्रव्यत्व सामान्य से वृक्ष बीज के अनुरूप है, वैसे वर्णत्व सामान्य से 'य्' वर्ण 'इ, ई' वर्णों के अनुरूप है। फलतः वर्णों में विकार का माना जाना कोई आपत्तिजनक नहीं है ॥ ४४ ॥

विकार-धर्म वर्णों में असिद्ध आचार्य सूत्रकार ने आशकावारी के उक्त कथन का समाधान किया—

न विकारधर्मानुपपत्तेः ॥ ४५ ॥ (१७४)

[न] नष्टी 'युक्त, आशकावादी का कथन [विकारधर्मानुपपत्तेः] विकार-धर्म की अनुपपत्ति अतिरिक्त से (वर्णों में) ।

विकार का यह निश्चित धर्म है कि वह अपनी प्रकृति [उपादान कारण के अनुरूप हो। द्रव्यविकार के विषय में यह दस्तावेज है कि 'उपादान द्रव्य सोता या मिट्टी जैसा हो, उसका विकार तद्रूप होता है। विकारभाव में उपादान के अन्वयी धर्म का होता आवश्यक है। उपादान द्रव्य वही रहता है विकार होने पर केवल आकृति अथवा अन्वय सन्निवेश परिवर्तित हो जाता है। यही विकार का स्वरूप है। मृत्तिका व सुवर्णभाव उनके विकारों में बराबर बना रहता है, परन्तु वर्णों के विषय में कोई ऐसा अन्वयी धर्म प्रतीत नहीं होता, जिसका लक्ष्य अथवा आधार मानकर यह कहा जा सके कि इसमें रङ्गार पने का छोट कर यकार पना प्राप्ति कर लिया है जैसे द्रव्यविकार में कहा जाता है मिट्टी या साने में अपना पिण्डभाव छोड़कर घटभाव अथवा कृण्डल स्वरूप आदि भाव को ग्रहण कर लिया है।

बीज और वृक्ष में अन्वयीधर्म रहता है। वह उसकी जातिविशेष है। आम-बीज आम विकार को उत्पन्न कर सकता है। वह आम पना बीज-भाव का छोड़कर अरुण-वृक्षभाव का प्राप्ति कर लेता है, आम-पना प्रत्यक्ष अवस्था में वर्णों पूर्णरूप से विद्यमान है यदि इनमें यह अन्वयीधर्म न माना जाय, तो आम के बीज-से ववुन और जामुन के बीज में कैसा हाजात चाहिये। तात्पर्य है तब किसी बीज में कोई भी वृक्ष हाजाया कर वर्णों में वर्णत्व सामान्य होने पर भी कोई जलशक्ता अन्वयी धर्म ऐसा नहीं है, जो प्रकृति से विकार में अनुवृत्त होना हुआ रङ्गार पने का छोड़कर यकार पने का प्राप्ति कर गया हो यदि वर्णत्व सामान्य का ऐसा धर्म कहा जाय, तो द्रव्यविकार में द्रव्यत्व सामान्य को लेकर बेल के स्थान में घांटा जाना जान पर क्या घोषा ब्रैल का विकार माना जायगा? वस्तुतः विकार के प्रसंग में इस अन्वयीधर्म नहीं माना जा सकता फलतः 'य' वर्ण 'इ' अथवा 'ई' वर्ण का विकार नहीं है, क्योंकि प्रकृति से विकार में अनुवृत्त होने-वाला अन्वयी धर्म यहाँ किसी प्रमाण में उपपन्न नहीं है ॥ ४५ ॥

विकार पुनः पूर्वरूप में नहीं आता - वर्णों में विकार नहीं होना, इसके लिए सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया

विकारप्राप्तानामपुनरापत्तेः ॥ ४६ ॥ (१७५)

[विकारप्राप्तानाम्] विकार को प्राप्त होजानेवाला क [अपुनरापत्ते] पुन प्रकृतिभाव को प्राप्त न होने से वर्णों में विकार असम्भव है ।

जो प्रकृति-द्रव्य विकार को प्राप्त होजाता है, वह पुन प्रकृतिभाव को प्राप्त नहीं करता, यह व्यवस्था प्रकृतिविकारभाव में दखी जाती है । दूध का दही विकार होजाने पर वह पुन दूध नहीं होसकता । कणस का फोला भागा व कपडा बनजाने पर पुन कणस का फोला नहीं बनजाता । परन्तु वर्णों में यह व्यवस्था नहीं है । 'इ अथवा ई' को 'य्' होजाने पर वह पुन इ भाव को प्राप्त करलेता है । 'दधि + अत्र' के स्थान पर 'दध्यत्र' प्रयोग होने पर पुन दधि + अत्र के प्रयोग में कोई बाधा नहीं रहती । सन्धि व अवसर पर इ के स्थान पर 'य्' होजाता है; ऐसा 'य' सम्प्रसारण के समय ई बोलाजाता है । तात्पर्य है वर्णों में 'इ' का 'य्' और 'य' का इ परिवर्तन होता रहता है । यह एव के स्थान में दूसरे का आदेश है, विकार नहीं । क्योंकि विकार पुन अपने प्रकृतिभाव में वापस नहीं आसकता परन्तु वर्णों में ऐसा होजाता, वर्णों में विकार न होने का साधक है ॥ ४६ ॥

विकार का पुन प्रकृतिभाव इसक विपरीत आशकावादी विकार के पुन प्रकृतिभाव में आने का उदाहरण प्रस्तुत करता है

सुवर्णादीनां पुनरापत्तेरहेतुः ॥ ४७ ॥ (१७६)

[सुवर्णादीनाम्] सुवर्ण आदि के विकारों के [पुनरापत्ते] पुन प्रकृतिभाव में प्राप्त होजाने से [अहेतु] पूर्वाक्ति हेतु सगत नहीं है ।

विकार को प्राप्त होकर पदार्थ पुन अपने प्रकृतिभाव को प्राप्त नहीं होता यह जो हेतु [अपुनरापत्ते] वर्णों में विकार न मानेजाने के लिए, गन्तमूत्र में प्रस्तुत कियागया, वह असगत है । क्योंकि सुवर्णपिण्ड के रुचक-कुण्डल आदि रूप में विकार को प्राप्त होजाने पर वह पुन रुचक आदि विकारभाव को छोड़कर सुवर्णपिण्ड के रूप में प्राप्त होजाता है । फलतः जहाँ पदार्थों में प्रकृतिविकारभाव है वहाँ विकार जैसे पुन प्रकृतिभाव को प्राप्त करलेता है; ऐसे ही वर्णों में मानेजाने से वर्णों में विकार सम्भव है । ४७ ।

विकार का पुन प्रकृतिभाव अयुक्त सूत्रकार समाधान करता है

न तद्विकाराणां सुवर्णभावाव्यतिरेकात् ॥ ४८ ॥ १७७

[न] नहीं है युक्त सुवर्ण का उदाहरण इस विषय में, [तद्विकाराणाम्] सुवर्ण-विकारों का [सुवर्णभावाव्यतिरेकात्] सुवर्णस्वरूप से व्यतिरेक-भेद न होने के कारण है ।

इस प्रसंग में सुवर्ण के उदाहरण की उपयोगिता सम्भव नहीं है । कारण यह है कुण्डल रुचकआदि विकार की अवस्था में रुचक आदि का सुवर्णभाव

बराबर उसी रूप में बना रहता है। तात्पर्य है भ्रुवर्ण अवस्थित है, रुचक आदि विकार उठा होते या न होने की दोनों अवस्थाओं में सुवर्णभाव समानरूप में विद्यमान रहता है। वह पिण्डभाव को छोड़कर रुचक-अवस्था का प्राप्त कहेना है; रुचक को गलाकर कण्डल बना लिया जाता है, तथा कण्डल फिर पिघलाकर पिण्ड बन जाता है। इन सभी अवस्थाओं में परिवर्तन रहने भी सुवर्णात्मा अन्वयी एक धर्मो बराबर बना रहता है। परन्तु वर्णों के प्रसंग में कोई गदात्मा अन्वयी धर्मो ऐसा नहीं रहता, जो इ भाव को छोड़कर य्-भाव का प्राप्त करता हो। इसलिए वर्णों के प्रसंग में सुवर्णादि व्रज्य का उदाहरण उपयुक्त नहीं है।

यदि कहा जाय, जैसे सुवर्णविकारो मे सुवर्णत्व [सुवर्णभाव] अनुवृत्त रहता है, ऐसे वर्णविकारोमें वर्णत्व[वर्णरूप] बनारहता [अनुवृत्त रहता है]। सुवर्णपिण्ड में सुवर्णत्व है इसके विकार रुचक में सुवर्णत्व है, ऐसे ही इ'कार में वर्णत्व है, उसके विकार 'य्' में वर्णत्व है। इसप्रकार वर्णविकारो में 'वर्णत्व' अन्वयी धर्मो अनुवृत्त रहता है अतः वर्णों में विकार मानना आर्गन्तजनक नहीं माना चाहिये।

यह कथन वर्णों में विकार सिद्ध करनेकेलिए कोई सहायता नहीं देता। क्योंकि सुवर्णत्व-सामान्य व अधिकरण का धर्म के साथ योग सम्बन्ध रहता है, सीधे सामान्य का नहीं। रुचक, कण्डल आदि विकाररूप धर्म सुवर्ण-धर्मों के हैं, सुवर्णत्व-सामान्य के नहीं। जैसे कण्डल, रुचक आदि सुवर्णात्मा धर्मों के धर्म हैं, ऐसे इकार यकार आदि विकार किस वर्णात्मा के धर्म हैं? यह देखना है। 'वर्णत्व' सामान्य है वह स्वयं वर्णगत धर्म है इकार यकार उनके धर्म नहीं हो सकते। 'वर्णत्व'-सामान्यवादा कोई धर्मो इकार से यकार में अथवा यकार से इकार में अनुवृत्त हुआ प्रमाणित नहीं होता। कोई निर्वर्तमान धर्म उत्पन्न होने वाले धर्म का प्रवृत्ति नहीं होता। कण्डल को गलाकर जब रुचक बनाया जाता है, वहाँ रुचक का प्रवृत्ति कण्डल नहीं है प्रत्युत कण्डल के रूप में विद्यमान सुवर्ण-प्रवृत्ति है। यहाँ सुवर्णात्मा धर्मों का कण्डलधर्म निवृत्त होकर रुचक-धर्म उभर आता है, ऐसा वह वहीन-सा वर्णात्मा धर्मो है, जिसका 'इ' धर्म निवृत्त होकर 'य्' धर्म उभर आता है। यह स्थिति क्योंकि वर्णों में सम्भव है अतः वर्णों में विकार माना जाता सर्वथा अप्रामाणिक है ॥ ४८ ॥

वर्णों में अविकार का अन्य हेतु वर्णों में विकार न मानेजाने के लिए सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया—

नित्यत्वेऽविकारादनित्यत्वे चानवस्थानात् ॥ ४९ ॥ (१७८)

[नित्यत्वे] नित्य होने पर वर्णों के [अविकारात्] विकार न होने में [अनित्यत्वे, अनित्य होने पर वर्णों के] 'च' तथा [अनवस्थानात्] अवस्थित न रहने में (वर्णों में विकार की सम्भावना नहीं)।

वर्णों को नित्य माना जाय, अथवा अनित्य, दोनों अवस्थाओं में वर्णों में विकार होना सम्भव नहीं। यदि वर्ण नित्य है, तो 'इ' और 'य' दोनों वर्ण होने में नित्य होंगे, नित्य में विकार होना असम्भव है। कारण यह है कि नित्य पदार्थ अविनाशी होता है; जो अविनाशी हैं, उनमें कौन किसका विकार होगा ?

यदि वर्णों का अनित्य माना जाता है, तो वर्णों के अवस्थित न रहने के कारण उनमें परस्पर एक-दूसरे का विकार होने की सम्भावना नहीं रहती। वर्णों के अवस्थित न रहने का तात्पर्य है उत्पन्न होकर नष्ट हो जाना। इकार उत्पन्न होकर अब नष्ट हो जाता है, तब यकार उत्पन्न होता है। ऐसे ही यकार के उत्पन्न होकर नष्ट हो जाने पर इकार उत्पन्न होता है। ऐसी दशा में इकार यकार का अथवा यकार इकार का विकार हो, यह कैसे माना जा सकता है ? दोनों वर्णों की उत्पत्ति एक-दूसरे के अभाव में हो पाती है, तो कौन किसका विकार हो ? अविद्यमान वस्तु किसीको उत्पन्न नहीं कर सकती। वर्ण द्विक्षणावस्था में माना जाता है। एक क्षण उत्पत्ति का, दूसरा स्थिति का, अगले तीसरे क्षण में वह नष्ट हो जाता है। अपने प्रथम उत्पत्ति-क्षण में अन्तः क्रिया की उत्पन्न करने का प्रश्न नहीं उठता। दूसरे स्थिति-क्षण में यदि 'इ' 'य' के रूप में विकृत हो जाय, तो 'इ' का अवर्ण ही न होना चाहिए। वह इन्द्रिय का विषय अपने द्वितीय क्षण में हो सकता है, उसी क्षण में विकृत हो जाना से वह रहा नहीं तो सुनाई वहाँ से दगा ? तीसरे क्षण में वह स्वयं नहीं रहता, तब उसके विकृत होने का प्रश्न ही नहीं उठता। जिसका अस्तित्व नहीं, वह विकृत हो रहा है। यह कथन निराधार है। विकृत होने के लिए वस्तु का अस्तित्व होना चाहिए।

इकार-यकार की उत्पत्ति व निरोध नाश का प्रसंग उस समय स्पष्ट हो जाता है, जब पृथक् दो पदों की सन्धि की जाती है, अथवा सन्धि करने के अनन्तर पुनः उन दो पदों का अवग्रह सन्धिच्छेद किया जाता है। ८६।

विकारोपपत्ति नित्य वर्ण मे—वर्णविकारकारी वर्णों के नित्य अनित्य दोनों पक्षों में वर्णविकार की उपपत्ति प्रस्तुत करना है। सूत्रकार ने बादी की भावना को दो सूत्रों में सूचित किया। नित्य पक्ष का लेकर पहला सूत्र है

नित्यानामतीन्द्रियत्वात्तद्वर्मविकल्पाच्च वर्णविकाराणा-

मप्रतिषेधः ॥ ५० ॥ १७६

[नित्यानाम्। नित्यो के [अतीन्द्रियत्वात्] अतीन्द्रिय होने में [तद्वर्म-विकल्पाच्च] उनमें [नित्यो में] धर्मों का विकल्प वैविध्य होने से [च] और [वर्णविकाराणाम्] वर्णों में विकार होने का अप्रतिषेध प्रतिपद्य असङ्गत है।

वर्णों के नित्य मान जानेपर वर्णों में विकार का प्रतिषेध अयुक्त है। क्योंकि नित्य पदार्थों में विविध प्रकार के धर्म देखे जाते हैं। आकाश आदि नित्य पदार्थ

अतीन्द्रिय है; पर दूसरे गोत्व अश्वत्व आदि सामान्य' नामक पदार्थ नित्य होते हुए इन्द्रियग्राह्य हैं। इससे स्पष्ट हुआ नित्य पदार्थों में धर्म की विविधता है। एक अतीन्द्रिय है, दूसरा इन्द्रियग्राह्य है। उसी दशा में यह सम्भव है कि नित्य पदार्थों में विकार न हो; पर नित्य वर्णों में विकार गोज्ञाप्य, वर्ण इन्द्रियग्राह्य हैं। यह आकाश आदि में वर्णों में वैपश्य है, तब विस्मरलक्षण वैपश्य वर्णों में सम्भव है। अतः वर्णों के नित्य माने जाने पर भी वर्णों में विकार का प्रतिपक्ष अशुक्त है।

वस्तुतः विचारवादी का इस प्रसङ्ग में 'धर्मविकल्प' हेतु सङ्गत न होकर 'विरुद्ध हत्वाभास' है, यह अपने साथ को सिद्ध करने में अवमर्य है। क्योंकि जो नित्य पदार्थ है, वह न उत्पन्न होता है न नष्ट। उत्पत्ति विनाश वाता पदार्थ आवश्यकरूप में अनित्य होता है। तपस्वि-विनाश हुए विना किसी पदार्थ में विकार होना सम्भव नहीं। यदि वर्णों में विकार माना जाता है तो उनका नित्य होना असम्भव है। यदि वर्णों को नित्य माना जाता है, तो उनमें विकार माना जाना समाप्त हो जाता है। इस प्रकार 'धर्मविकल्प' हेतु न होकर स्पष्ट विरुद्ध हत्वाभास है। वर्णों में विकार को सिद्ध कर वर्णों की नित्यता को उखाड़ देता है, जिसे स्वीकार कर हेतु प्रस्तुत किया गया ॥ २० ॥

विकारोपपत्ति अनित्य वर्णों में अनित्य पक्ष में वर्णविकारवादी को भावना को सूत्रकार ने द्वितीय सूत्र में सूत्रित किया -

अनवस्थापित्वे च वर्णोपलब्धवत् तद्विकारो-

पपत्तिः ॥ ५१ ॥ (१८०,

[अनवस्थापित्वे] अनवस्थाधी अनित्य होने पर (वर्णों के) [च, तथा, [वर्णोपलब्धवत्] वर्णों की उपलब्धि के समान तद्विकारोपपत्ति] उनमें (वर्णों में, विकार उपपन्न-सिद्ध हो जाता है।

वर्णों के द्विक्षणावस्थायी मानने पर जैसे वर्णों की उपलब्धि उनका ग्रहण-श्रवण होता है, उसी प्रकार उनमें विकार होना सम्भव है। अनित्य मानने पर यदि सुनार देने के लिए वर्णों का अवसर मिल जाता है तो उनमें विकार के लिए अवसर मिलने में क्या बाधा है? उच्चरित इ' वर्णों को प्रत्यक्ष से सुना जाता है। विद्यमान पदार्थ प्रत्यक्ष का विषय होता है। विद्यमान पदार्थ में ही विकार सम्भव है। तब विद्यमान इकार अपने सुनेजाने के समान यकार को उत्पन्न कर विकार का लक्ष्य होमकता है। इस प्रकार अनित्य पक्ष में भी वर्णों में विकार का होना उपपन्न होता है।

वस्तुस्थिति यह है कि वर्णों की उपलब्धि अर्थात् वर्णों के ग्रहण या श्रवण का वर्णविकार के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। इसलिए वर्णों की उपलब्धि से

वर्णों में विकार का सिद्ध करने का प्रयास निराधार है। सम्बद्ध पदार्थ अन्य सम्बन्धी का साधक होता है। शब्द के सूत्रान्त का प्रयोजन है अर्थविशेष का बोध होना। यदि वर्णविकार के बिना यह प्रयोजन सिद्ध न होसक, — वर्णों की उपलब्धि वर्णविकार के बिना अर्थबोध कराने में असमर्थ हो, तो शब्दश्रवण (वर्णोपलब्धि) विकार का अनुमापक होसकता है। पर शब्दश्रवण से अर्थबोध में वर्णविकार कोई सन्ध्या नहीं देता। फलतः वर्णों की उपलब्धि से वर्णों में विकार का सिद्ध करने का प्रयास ऐसा ही है जैसे कोई वृद्ध पृथिवी गन्ध गुणवाली है, तो शब्द या सुख आदि गुणवाली भी होने चाहिये; जबकि गन्ध का शब्द, सुख आदि में ऐसा सम्बन्ध नहीं है कि एक के बिना दूसरा न रहसकता हो।

कहा जा सकता है, वर्णोपलब्धि का वर्णविकार से सीधा सम्बन्ध न हो; पर विकार आदेश का विरोधी है; यदि आदेश कही प्राप्त नहीं है, अथवा उसकी निवृत्ति होगई है, तो आदेश के अभाव में उसका विरोधी होने से विकार वहाँ उपस्थित होजायगा। इसप्रकार प्रवृत्ति में विकार की सिद्धि सम्भव है।

वस्तुतः यह वक्त भी युक्त नहीं। कारण यह है कि वर्णोपलब्धि पहले वर्णों के निवृत्ति होजाने पर वर्णान्तर के प्रयोग की उत्पादिका नहीं है। यदि ऐसी होती, तो वर्णविकार का अनुमान करासकती थी। वस्तुतः प्रसङ्ग के अनुसार 'इ' वर्ण की निवृत्ति होजाने पर 'य' वर्ण का प्रयोग होता है। यदि 'इ' वर्ण की उपलब्धि से 'य' वर्ण उत्पन्न कियाजाता होता तो उपलब्धि के समान वह विकार अवश्य गृहीत होता। तात्पर्य है, 'इ' से विकृत होता हुआ 'य' गृहीत होता। ऐसा किसी प्रकार प्रमाणित न होने से वर्णविकार में वर्णोपलब्धि की हेतु नहीं कहाजासकता ॥ ५१ ॥

वर्णों में विकारोपपत्ति निराधार — गत दो सूत्रों से वर्णविकार के पक्ष में प्रस्तुत कीगई उपपत्ति का सूत्रकार प्रत्याख्यान करता है -

**विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे विकारोपपत्तेश्चा-
प्रतिषेध ॥ ५२ ॥ (१८१)**

[विकारधर्मित्वे] विकारधर्म होने पर [नित्यत्वाभावात्] नित्यत्व के अभाव में [कालान्तरे] अन्य काल में [विकारोपपत्ते] विकार की उपपत्ति-सिद्धि में [च] और [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध युक्त नहीं है।

शब्द को नित्य अथवा अनित्य मानने हुए नित्य पक्ष में गतसूत्र [५०] में तद्धर्मविरूप हेतु के द्वारा वर्णों में विकार का सिद्धकर जा न्यायसिद्धान्त वर्णों में विकार नहीं होता) का प्रतिषेध कियागया है वह असंगत है। क्योंकि वर्ण (शब्द) का नित्य मानकर उसमें विकार बताना सर्वथा अप्रामाणिक

है। जो विचारधर्म है, वह नित्य नहीं होसकता। जो नित्य है उससे विकार असम्भव है।

शब्द के अनित्य-पक्ष से वर्ण की उपलब्धि के समान वर्ण से विकार होने का जो गन्तव्य [५१], द्वारा कथन किया गया, वह भी ठीक नहीं है। कारण यह है जब पदा को 'दधि + अन्न' इसप्रकार अलग अलग बहने की इच्छा रहती है, तब ऐसा प्रयोग बार देने के अनन्तर 'दधिय' का सन्धिभूत प्रयोग किया जाता है। वर्ण के अनित्य होने से 'दधि' का उच्चारण कर देने पर 'इ' वर्ण नाट हो गया। कालान्तर में जब सन्धिभूत उच्चारण किया उससे अव्यवहित पूर्व-काल में 'इ' वर्ण के न रहने में 'दधिय' में उच्चारित 'घ' किसका विकार होगा? विकारपक्ष में 'घ' का कारण 'इ' तो तब रहा नहीं, फिर कारण के अभाव में कार्य का होना तब सम्भव है? फलतः वर्णों में विकार का होना प्रमाणसिद्ध नहीं है। ५२ ॥

वर्णों में विकार असिद्ध वर्णविकार की अस्मिद्ध में सूचकार न अन्य हेतु प्रस्तुत किया

प्रकृत्यनियमाद् वर्णविकाराणाम् ॥ ५३ ॥ १८२

[प्रकृत्यनियमात्] प्रकृति का नियम न होने से [वर्णविकाराणाम्] वर्णों के विकार का वर्णों में विकार का साधक है।

वर्णों में प्रकृति-विकारभाव का नियम नहीं। जिन पदार्थों में परस्पर प्रकृति-विकारभाव होता है वहाँ किसी विनिष्ट विकार के लिए प्रकृति का नियम होता है, प्रमुख विकार प्रमुख प्रकृति [उपादान-तन्त्र] से होसकता है, जैसे दही दुध का विकार, मृदुय मृदु की का विकार। ऐसा नियम वर्णों में नहीं देखा जाता। कभी इकार के स्थान में एकार आला जाता है। फिर कभी (सम्प्रसारण-स्थल में) एकार के स्थान पर इकार का उच्चारण किया जाता है। अतः वर्णों में प्रकृति-विकारभाव माना जाना युक्त नहीं है। क्योंकि दूध दही का प्रकृति है, विकार मही तथा दही दूध का विकार है, प्रकृति नहीं। पर वर्णों में 'इ' का 'य' और 'य' का 'इ' होना हुआ देखा जाता है। यह स्थिति वर्णों में प्रकृति-विकारभाव की बाधक है। ५३ ॥

अनियम, नियम है वर्णविकारवादी छल का आश्रय लेकर यथार्थ की तथा कृता दृष्टा उक्त हेतु का उत्तर देता है

अनियमे नियमान्तानियमः ॥ ५४ ॥ १८३

अनियमे, अनियम में [नियमान्] नियम में [न] नहीं है [अनियम] अनियम

यह जो गत सूत्र में वर्णविषयक प्रकृति का अनियम कहा गया है वस्तुतः उसको अपने क्षेत्र में अपनी सीमा में नियत समझना चाहिए। तात्पर्य है अनियम की जो स्थिति है, वह उसमें नियत है, व्यवस्थित है, अपनी सीमा, अपने क्षेत्र को छोड़कर वह इधर-उधर नहीं हटता, इस आधार पर उसे नियत होने में नियम कहना ठीक है। तब अनियम के लिए कोई ठिकाना बाई अवकाश नहीं रहता। अतः 'प्रकृति के अनियम स (प्रकृत्यनियमात्) हेतु का निर्देश निरवकाश होने के कारण वर्णों में विकार को नहीं राख सकता ॥ ५४ ॥

नियम-अनियम परस्पर-विरोधी आचार्य सूत्रकार ने उक्त कथन का प्रत्याख्यान करते हुए कहा -

नियमानियमविरोधादनियमे नियमाच्चा-

प्रतिषेधः ॥ ५५ ॥ (१८४)

[नियमानियमविरोधात्] नियम और अनियम के परस्पर-विरोध में [अनियमे] अनियम में [नियमात्] नियत होने से अनियम के [च] तथा [अप्रतिषेध] प्रतिषेध असंगत है।

नियम और अनियम का परस्पर भिन्न अस्तित्व है। नियम है किसी पदार्थ के व्यवस्थित अस्तित्व को स्वीकार करना। अनियम है उसके अस्तित्व का प्रतिषेध करना। स्वीकार और प्रतिषेध परस्पर-विरोधी हैं, इनकी एकात्मता होना सम्भव नहीं है। अतः जो अनियम है, वह नियम नहीं होसकता। फिर इस कथन पर ध्यान देना चाहिये वर्णविकारवादी पूर्वपक्षी अनियम को स्वरूप में व्यवस्थित-नियत होने में नियम बताता है, यह उनका 'बदले व्याघात' है। अर्थात् बात को ठोक बहकर साथ ही उसे उल्टरहा है मानिये अनियम जड़तक स्वरूप में अर्थात् अनियम में व्यवस्थित है, तभी तक वह अनियम रहसकता है, नियम कदापि नहीं होसकता। उसके नियम होने की तभी सम्भावना की जासकती है, जब वह स्वरूप का छान्द है। जब अनियम न रहे, तभी वह नियम होगा। जब वादी कहता है अनियम अपने रूप में अवस्थित है, तब उसका तात्पर्य है अनियम अनियम ही है, नियम नहीं; फिर भी अनियम का नियम वह, तो यह अपने ही कथन का विरोधी है। इसलिए वादी के द्वारा किया गया वर्णों में प्रकृति के अनियम का प्रतिषेध अयुक्त है।

वर्णों में विकार न माननेवाला सिद्धान्ती वर्णों में प्रकृति के अनियम को व्यवस्थित माननेवाले का प्रतिषेध नहीं कर रहा, वह इस अनियम का व्यवस्थित नियत निश्चित स्वीकार करता है। क्योंकि ऐसा स्वीकार करने पर अनियम का अस्तित्व सम्भव है। सिद्धान्ती के कथन का कथन होना तात्पर्य है कि नियम-पद से प्रतिपाद्य अर्थ का प्रकृति विकारभाव स्थाना में अव्यभिचारित रूप से

निश्चय रहता है, जो वर्णों में नहीं देखी जाती। उस नियम में वर्णों में प्रकृति-अनियम-विषयक प्रतिषेध अयुक्त है। वर्णविकारवादी को यदि वर्णों में प्रकृति-विकारभाव है, तो वर्णों में प्रकृति नियम को देखना चाहिये था। वृद्ध दही का केवल प्रकृति है, यह नियम वर्णों में नहीं वहाँ 'इ' के स्थान में 'य' तथा 'य' के स्थान में 'इ' का प्रयोग होता रहता है। अतः वर्णों में प्रकृति विकारभाव अमान्य है ॥ ५५ ॥

वर्णों में व्यवहार्य विकार का स्वरूप—वर्णों में विकार न होने की उपपत्ति के इस लक्ष्य प्रसंग से केवल यह स्पष्ट किया गया है कि वर्णों में परिणामरूप अथवा कार्य कारणभावरूप विकार नहीं होता। न कोई वर्ण अन्य वर्ण का परिणाम, और न गया कार्य है, जैसा मट्टी का घड़ा। वर्णों में एक के स्थान पर जो अन्य का प्रयोग किया जाता है, वर्णों में उसीको 'विकार' पद से कह दिया जाता है। आचार्य सूत्रकार ने उसका स्वरूप बताया -

**गुणान्तरापत्त्युपमर्दह्रासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यस्तु विकारोपपत्तेर्वर्ण-
विकाराः ॥ ५६ ॥ (१८५)**

गुणान्तरापत्त्युपमर्दह्रासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यः [गुणान्तर अन्य गुण की प्राप्ति, उपमर्द, ह्रास, वृद्धि, लेश, श्लेष आदि विशेषताओं से, तु] तो [विकारोपपत्ति] विकार की उपपत्ति सिद्धि हान में वर्णों में, [वर्णविकारा] वर्णों में विकार होते हैं, ऐसा समझना चाहिये।

वर्णों में परिणाममूलक विकार नहीं होता, फिर भी वर्णों में विकार होने का व्यवहार गुणान्तरापत्ति आदि विशेषताओं के आधार पर होता है। उनका विवरण इसप्रकार है

गुणान्तरापत्ति एक गुण के हट जाने पर उसकी जगह अन्य गुण का आना। जैसे उदात्त के स्थान पर अनुदात्त अथवा स्वरित आना, अथवा अनुदात्त के स्थान पर उदात्त आदि का आना।

उपमर्द—एक वा नाश, दूसरे का उपजन (प्रादुर्भाव) ; जैसे 'दध्यत्र' प्रयोग में मूल पद 'दधि-+अत्र' है। यहाँ जानी पदी की सन्धिविवक्षा में 'दधि' पद के 'इ'-वर्ण को हटा दिया जाता है उसका उपमर्द हो जाता है, 'उमर्' स्थान पर 'य' का उपजन प्रादुर्भाव हो जाता है।

ह्रास लीन हो जाने का कहते हैं, अपनी मात्रा से कम हो जाना अथवा दीर्घ वर्ण के स्थान पर ह्रस्व का प्रयोग होना। जैसे 'चित्र' और 'गा' पद पृथक् है। अब इनका बहुव्रीहि समास किया जाता है 'चित्रा गावा यस्य', तब 'गा' पद के दीर्घ वर्ण 'आ' के स्थान में ह्रस्व वर्ण 'अ' हो जाता है, 'गास्त्रियास्त्र्य सज्जनम्' [१ २। ४८, पाणिनीय नियम के अनुसार। इसके फलस्वरूप 'चित्रा-+गा' पदों के स्थान पर 'चित्राणु' पद का प्रयोग होता है।

वृद्धि का अर्थ बढ़ना है। जब ह्रस्व वर्ण को दीर्घ अथवा इन दोनों के स्थान पर यथायथ प्लुत होजाता है, यह वर्ण का वृद्धि नामक विकार कहा जाता है। जैसे 'गर्ग' पद में गावापत्य अर्थ में 'गर्गादिभ्यो यत्र' [४।१।१०५] सूत्रानुसार 'यञ्' प्रत्यय होकर 'गर्ग' पद के आदि ह्रस्व अकार के स्थान में 'नञिन्ध्रचासाद्' [७।२।११७] सूत्र से दीर्घ 'आ' के रूप में वृद्धि होजाती है। 'गर्ग' ही ह्रस्व दीर्घ के स्थान में प्लुत होजाता है। जैसे 'द्वन्द्व' यहाँ पर अन्तिम ह्रस्व अकार के स्थान में 'द्वराद्धूतं च' [२।२।८४] सूत्र में प्लुत अकार का प्रयोग होता है। इसीप्रकार 'हं ३ द्वन्द्व' इस प्रयोग में 'ह' पद के दीर्घ 'ग' को 'हैःपयागो हैःयो' [८।२।८५] सूत्र से प्लुत 'ए' होजाता है।

लेश लाघव को कहते हैं। पद का छोटा होजाना। वर्ण के लोप होकर प्रयोग में न आने से पद लघु होजाता है। जैसे 'अस' धातु के वर्तमानकाल द्विवचन-बहुवचन में स्त, सन्ति आदि प्रयोग होते हैं, यहाँ धातु के प्रथम वर्ण 'अ' का 'समोरल्लाप' [६।४।१११] सूत्र से लोप होजाता है, 'अस्' केवल 'स्' रहजाता है।

श्लेष पद में किसी वर्ण के अधिक आजाने से पद का बढ़जाना 'श्लेष' है। यह प्रकृति अथवा प्रत्यय के साथ 'आगम' आजाने से होता है, जैसे 'स्कन्द' प्रयोग में 'सुदि' लटि धातु प्रकृति है। यहाँ इतिवो नुम् धातु [७।१।५८] सूत्र से 'नुद' प्रकृति को नुम् आगम लेकर 'स्कन्द' का स्कन्द होजाने से पद में अन्त वर्ण का श्लेष आनिर्जन हुआजाना होने से बढ़ोपरी होगई। इसीप्रकार 'राम' पद के पष्ठी बहुवचन में 'राम + आम्' इस स्थिति पर प्रत्यय 'आम्' का ह्रस्वत्वाना नृ' [७।१।५४] सूत्र से 'नुद' आगम होगया। इससे 'राम-आम्' के स्थान पर 'रामाणाम्' प्रयोग होता है। यह नृट के लोप का फल है।

वर्णों में जो विकार का व्यवहार होता है वह उन्हीं गुणान्तराणि आदि विशेषाश्रो पर आधारित है। न्यायवादी आचार्य वर्णों में इसप्रकार के विकार का स्वीकार करते हैं। ५३।

वर्णों की 'पद' संज्ञा कोई अर्थ किसी पूरे पद का होता है, पद के अन्त वर्ण का नहीं। अतः पदार्थ विवचन के प्रसंग में पद के स्वरूप को स्पष्ट करना आवश्यक है। इसी भावना में आचार्य सूत्रकार न कहते।

ते विस्वस्त्यन्ताः पदम् ॥ ५७ ॥ (१८६)

त, व वर्ण अपनी अभिमत आनुपूर्वी के साथ प्रप्लुत होकर विवक्ष्यता। जब उनके अन्त में अन्तर्गत लगजाती है तब 'पदम्' पद रहता है।

शब्दशास्त्र के विधानानुसार जब अभिसक्त आनुपूर्वीयुक्त वर्णसमुदाय के अन्त में विभक्तिसञ्ज्ञक प्रत्यय लगजाता है तब वह वर्णसमुदाय 'पद' कहा जाता है ।

व्याकरणशास्त्र में विभक्तिसञ्ज्ञक प्रत्यय दो प्रकार के बताये गये हैं । एक नामिक प्रत्यय दूसरे आख्यातिक प्रत्यय । जो नाम पद के अन्त में लगते हैं वे नामिक प्रत्यय, तथा जो आख्याय-धातु के अन्त में लगते हैं वे आख्यातिक कहलाते हैं । मु-ओ-जत् आदि विभक्ति-प्रत्यय नामिक तथा लिप् नम् भि आदि विभक्ति प्रत्यय आख्यातिक हैं । इनके उदाहरण यथाक्रम 'वृक्ष', 'ब्राह्मण' आदि तथा 'पठति', 'पचति' आदि हैं ।

ऐसी व्यवस्था के अनुसार 'उपसर्ग' और 'निपात' सञ्ज्ञक वर्णसमुदायों की 'पद' सजा प्राप्त नहीं होती, क्योंकि उनका अन्त में विभक्ति लगी दिखाई नहीं देती । जैसे प्र, परा वि, अव आदि उपसर्ग; तथा च वा, ह, अह आदि निपात हैं । ये भी पद कहे जाते हैं । तब इनको पद की श्रेणी में लाने के लिए, कोई अन्य पद का लक्षण बताना चाहिये ।

वस्तुतः हमने लिए अन्य पद लक्षण की आवश्यकता नहीं है, व्याकरणशास्त्र में निपात की विशेष सजा 'अव्यय' बताई गई है [१ । १ । २७] । उपसर्ग भी निपात का अन्तर्गमन है । निपात के आगे नामिकी विभक्ति लगने का विधान है । पर विशेष नियम [अव्ययादात्मण, १ । ४ । ८२] के अनुसार निपात के अन्त में लगी विभक्ति का लोप हो जाने से वह दिखाई नहीं देती । परन्तु इसका अनुसार निपातों की पद सजा के लिए अन्य लक्षण की आवश्यकता नहीं रहती । उन लक्षण में इनका समावेश हो जाता है । इसप्रकार समस्त विभक्त्यन्त वर्णसमुदाय 'पद' कहा जाता है । पद के द्वारा अर्थ का ज्ञान होता है । वर्णसमुदाय के 'पद' सजाविधान का यही प्रयोजन है ॥ ५७ ॥

पद के अर्थ का विवेचन पद का निरूपण करने के अनन्तर पदबोध अर्थ का निरूपण करना प्रसंगप्राप्त है । तदनुसार नाम-पद का लक्ष्यकर परीक्षा करना अपेक्षित है, कि 'ना' नाम-पद से किम् अर्थ का बोध होता है ? परीक्षा के आधार को मशय के रूप में सूत्रकार ने प्रस्तुत किया

तदर्थं व्यक्त्याकृतिजातिसन्निधावुपचारात्

संशयः ॥ ५८ ॥ १८७

[तदर्थं] पद के अर्थ में [व्यक्त्याकृतिजातिसन्निधौ] अर्थात् आकृति और ज्ञान इन दोनों के सान्निध्य-अनिवार्य परिस्थिति में [उपचारात्] पद का व्यवहार-प्रयोग होने में [संशय] सन्देह होता है कि इन दोनों में से कौन सा अर्थ पद-नाम-पद का सम्भोज्य है ? ।

‘गो’ पद का प्रयोग करने पर एक प्राणिविशेष का बोध होता है । परन्तु उस प्राणिविशेष में अनिवार्य रूप से तीन अर्थ उपस्थित रहने हैं व्यक्ति, जाति और जाति । सप्रत्य होना है इन तीनों में से ‘गो’ पद का कौन सा अर्थ सम्भना चाहिये ? अथवा तीनों ‘गो’ पद का अर्थ है ? प्रसंग में विवेचनपूर्वक इसका निर्णय करना परीक्षा का विषय है । ५८ ।

‘व्यक्ति’ पद का अर्थ जब तक प्रयोग सामर्थ्य में पदार्थ का निश्चय किया जाना चाहिये । सामर्थ्य का तात्पर्य है सफलता । शब्द का प्रयोग जिस अर्थ में सफल होता दोखे, वही उसका अर्थ उपयुक्त है । इस भावना से सूत्रकार ने कहा

याशब्दसमूहत्यागपरिग्रहसंख्यावृद्ध्यपचयवर्णसमासाऽनुबन्धानां व्यक्तावुपचाराद् व्यक्तिः ॥ ५९ ॥ १८८

[याशब्दसमूह ०...समासाऽनुबन्धानाम्] याशब्द, समूह, त्याग, परिग्रह, संख्या वृद्धि, अपचय वर्ण, समास और अनुबन्ध वा [व्यक्तौ] व्यक्ति में [उपचारात्] उपचार प्रयोग व्यवहार से [व्यक्ति] व्यक्ति अर्थ है, गो पद का, जाति आदि नहीं ।

‘गो’-पद के साथ ‘या’ शब्द आदि का प्रयोग इस तथ्य को स्पष्ट करता है कि गो पद का अर्थ व्यक्ति है, जाति आदि नहीं ।

याशब्द याशब्द का प्रयोग गो-पद के साथ है ‘या गोस्तिष्ठति या गौर्गच्छति’ इत्यादि । जो गाय बैठी है, उसे यह राटी खिला देना । यह गो पद का प्रयोग व्यक्ति के लिए सम्भव है । द्रव्यरूप गाय बैठती या जाती है; जाति आदि में बैठना-चलना असम्भव है ।

समूह भण्ड या गिराह को कहते हैं । ‘गवा समूहः’ गायों का झुण्ड कहने से गाय व्यक्तियों का झुण्ड कहना अभिमत होता है । जाति आदि में ऐसा व्यवहार सम्भव नहीं ।

त्याग का अर्थ है छाड़ना, देना । बैद्य के लिए अथवा ब्राह्मण के लिए गाय देना है ‘वैद्याय विप्राय वा गा ददाति’ । यहाँ देना त्याग करना गाय व्यक्ति का होना है । अतः वही ‘गो’ पद का अर्थ है ।

परिग्रह—ग्रहण करना, अथवा अपने अधिकृत पदार्थ का प्रकट करना । चैत्रस्य गौ, मैत्रस्य गौ यह गाय चैत्र की है, और यह मैत्र की । यहाँ द्रव्यस्य व्यक्ति पर अधिकार प्रकट किया जा रहा है; क्योंकि भेद द्रव्य का है, जाति उभयत्र एक है ।

संख्या गिनती करना । दस गाय, बीस गाय आदि कथन व्यक्ति में सम्भव है । जाति गामात्र में एक ही रहती है ।

वृद्धि—बढ़ना । 'गौर्वर्द्धत' गाय बढरही है, अथवा 'अवर्द्धत गौ' गाय बडी हो चुकी है, अवयवों का उपचय होना वृद्धि है, वह द्रव्यात्मक व्यक्ति में सम्भव है । जाति आदि में नहीं ।

अपचय—ह्रास अथवा अवयवों के क्षय होने को कहते हैं । यह द्रव्य का धर्म है द्रव्यरूप व्यक्ति में सम्भव है ।

वर्ण—का अर्थ रूप है । 'शुकला गौ, कपिला गौः' धौली गाय, मोरी गाय, आदि वर्णमूलक प्रयोग व्यक्तिरूप द्रव्यात्मक दह में सम्भव है, अत व्यक्ति गो पद का अर्थ उपयुक्त है ।

समास दो पदों का योग है । 'गोहितम्, गोमुखम्' इस समासयुक्त पद से गाय देह के लिए हितकारी या मुखकारी साधन का कथन किया जाता है । अतः गो पद का वही व्यक्तिरूप अर्थ समझना चाहिये ।

अनुबन्ध—साजात्य-प्रजनन को कहते हैं । समानजातीय सन्तान का उत्पन्न करना । 'गौर्गा जनयति'—गाय गाय का पैदा करती है । यहाँ एक द्रव्यात्मक गाय-देह से अन्य गाय उत्पन्न होती है । यह उत्पत्ति व्यक्ति की सम्भव है; जाति आदि की नहीं ।

फलतः 'यावद्' आदि का 'गो' पद के साथ प्रयोग व व्यवहार में यह स्पष्ट हो जाता है कि गो पद का अभिधेय व्यक्ति है, अतः व्यक्ति का पद का अर्थ मानना चाहिये, जाति आदि को नहीं ॥ ५९ ॥

पद के अर्थ में जाति का होना आवश्यक—आचार्य सूत्रकार उक्त कथन में दोष बताकर उसका प्रतिषेध करता है—

न तदनवस्थानात् ॥ ६० ॥ (१८६,

[न] नहीं पद का अर्थ व्यक्ति), [तदनवस्थानात्] उस व्यक्ति के अनवस्थान-व्यभिचार-अनैकान्तिक दोष से ।

गन्तव्य में पद का अर्थ व्यक्ति बताया गया है, वह युक्त नहीं है क्योंकि व्यक्ति का अवस्थान जाति को छोड़कर केवल व्यक्ति के रूप में उपलब्ध होना सम्भव नहीं । ऐसा कोई स्थल नहीं, जहाँ केवल व्यक्तिमात्र अवस्थित हो और वहाँ जातिरूप धर्म का अस्तित्व न हो । तात्पर्य है पद का अर्थ में शक्तिग्रह जाति के बिना केवल व्यक्ति में होना यदि स्वीकार किया जाय, तो गो पद का जिस व्यक्ति-विशेष के साथ प्रथम शक्तिग्रह दृष्टा है, उसीका बोध गो पद में होसकेगा, अन्य व्यक्ति का नहीं । क्योंकि वाच्य वाचकरूप से जिस अर्थ में जिस पद का शक्तिग्रह होता है, वह पद उसी अर्थ का शब्दबाध करसकता है, अन्य का नहीं । इसलिए केवल व्यक्ति को पद का वाच्य मानने की दृष्टा में उस पद से यदि वाच्य व्यक्तिविशेष से अतिरिक्त का बोध होता है, तो वह अनैकान्तिक दोष है, क्योंकि जो पद का वाच्य नहीं है, उसका भी वह बोध करारहा है ।

इस विषय में यह समझना चाहिये कि जाति के बिना समस्त व्यक्तियों का शक्तिग्रह कराने के लिए व्यवस्था का होना सर्वथा असम्भव है। अतः यह मानना आवश्यक है कि पद वा अर्थ में शक्तिग्रह जातिविशिष्ट व्यक्ति में होता है। इसीकारण एक जगह व्यक्तिरूप अर्थ में पद का शक्तिग्रह होने पर दृष्ट-ग्रदृष्ट समस्त उन व्यक्तियों वा उस पद से बोध होना सम्भव होता है, जो उस जातिधर्म से युक्त है, अथवा जहाँ वह जातिधर्म समवेत रहता है। इसलिये पद के अर्थविवेचन में जाति का छाड़ा नहीं जा सकता ॥ ६० ॥

व्यक्ति में 'यागवद' आदि व्यवहार गौण शब्दा होती है, यदि केवल व्यक्ति पद का वाच्य अर्थ नहीं है, तो गतसूत्रद्वारा 'यागवद' आदि में पद-सम्बन्धी समस्त व्यवहार जो व्यक्ति में सम्भव होता कहा है, उसका क्या समाधान होगा? सूत्रकार ने बताया वह औपचारिक अर्थान् गौण व्यवहार है। ऐसा व्यवहार निमित्तविशेष के कारण उन पदार्थों में हो जाता है जो वस्तुन-वैशेष्य नहीं है। आचार्य सूत्रकार ने इसप्रकार उपचार (गौणव्यवहार के निमित्त उदाहरणस्थल प्रस्तुत किये)

**सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाधनाऽऽधि-
पत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्चकटराजसक्तुचन्दनगङ्गाशाकटान्तपुरुषेष्व-
तद्भावेऽपि तदुपचारः ॥ ६१ ॥ (१६०)**

[सहचरणस्थान० 'स'श्रनाऽऽधिपत्यस्य] सहचरण, स्थान, तादर्थ्य, वृत्त, मान, धारण, सामीप्य, योग, साधन, आधिपत्य इन निमित्तों में [ब्राह्मण-मञ्च० 'शाकटान्तपुरुषेष्'] ब्राह्मण, मञ्च, कट, राजा, सक्तु, चन्दन, गङ्गा, शाक, अन्त, पुरुष इनमें [अतद्भावे] वैसा न होने पर [अपि, भी] [तदुप-चारः] वैसा व्यवहार शब्दप्रयोग होता है।

जो अर्थ जिस पद वा शब्द का वाच्य नहीं है, उस अर्थ के लिए भी उस पद का प्रयोग विशेष कारण से हो जाता है। सूत्र के पहले आद्य भाग में 'सहचरण आदि निमित्तों का निर्देश है, अगले सूत्रभाग में ब्राह्मण' आदि अर्थ निर्दिष्ट हैं, जिनका कथन निमित्तविशेष से व्यवहार में ऐसे पदों के द्वारा होता है, जो उस अर्थ के वाचक नहीं हैं। उनको यथाक्रम प्रस्तुत विद्या जाता है

सहचरण सहचारी होना, आवश्यक रूप से साथ में रखना या रहना। कोई ब्राह्मण निर्यामतरूप में यष्टिका लाठी, अपने साथ रखना है। उन दोनों का सहचार इतना व्यवस्थित है कि उसमें कभी विपर्यय नहीं आता। एसी स्थिति में लोग उस व्यक्ति को वही नाम पुकारने लगते हैं। यह उदाहरण ऐसा ही है। किसी ने कहा 'यष्टिका' भाज्य लाठी को जिमा दो, यहाँ 'यष्टिका' पद

सहचरण निमित्त से उस ब्राह्मण का बोधक है जो यष्टिका साथ रखता है। यष्टिका का वाच्य अर्थ ब्राह्मण नहीं है। फिर भी उसके लिए उक्त पद का प्रयोग हुआ है। ऐसा प्रयोग गौण माना जाता है। इसी प्रकार 'यो' पद का मुख्य वाच्य-अर्थ केवल व्यक्ति न होने पर भी व्यक्ति-अर्थ से उसका प्रयोग गौणरूप से जाना सम्भव है। वह नितान्त असमञ्जस नहीं है।

स्थान यह पद किसी जगह को कहता है। सूत्र से उसके लिए विशेष पद 'मञ्च' दिया है, इसका अर्थ सञ्चान या गड है। यह खनो में फसल की रखवाली के लिए चार ऊँची मजबूत लकड़ियाँ गाड़कर उन पर बैठत आदि की जगह बनाली जाती है। रखवाली व्यक्ति उसपर बैठकर ज़र से आवाज देत हुए पशियों आदि को हटाकर फसल की रखवाली करत है। इसीको लक्ष्यकर किसीने कहा 'मञ्चा क्रान्ति' सञ्चान चिल्लारहे है। यहाँ 'मञ्च' शब्द मञ्च पर बैठने पुरुषों के लिए प्रयुक्त किया गया है, मञ्च उन पुरुषों का 'स्थान' है, इस निमित्त से मञ्च-पद का प्रयोग वहाँ बैठे पुरुषों के लिए हुआ है, यद्यपि मञ्च-पद का वाच्य-अर्थ पुरुष नहीं है।

तादर्थ्य किसी निर्माण के लिए कारणभूत अवयवों की विद्यमानता। कट चटार्थ के निर्माण के लिए वीरण, पटर, पर्कावत है। उनका व्यवस्थित-रूप में फैलाकर चटार्थ का बुनाजाना प्रारम्भ कर दिया है, परन्तु अभी कारण-सामग्री अपने पटर के रूप में है। कट (चटार्थ का अस्तित्व नहीं है। फिर भी कहा जाता है कट कर्ताति - कट को बनाता है। वस्तुतः निर्माण के लिए जो क्रिया हो रही है उसका विषय या कर्म वीरण है; पर वीरण कर्ताति पटर के निर्माण के लिए है इसलिए वीरण से कट पद का प्रयोग हो रहा है।

वृत्त व्यवहार व आचरण को कहते हैं। जो राजा व कोई व्यक्ति यम के समान प्रति कठार कुर व्यवहार व आचरण करनेवाला होता है उसे लिए 'यम' पद का प्रयोग कर दिया जाता है। यही राजा' यह राजा क्या है, पूरा यम है। यम मृत्यु का देवता माना जाता है, जो उदार दानो राजा है, उसे कुँवर कहा दिया जाता है कुँवर राजा'। लोक से इस प्रकार के अनेक प्रयोग वगैरह होत रहते हैं।

मान परिमाण नाप तोल का नाम है। एक सेर बाट से तुले धान का एक सेर धान कहा जाता है, जबकि धान स्वयं सेर परिमाण नहीं है। आठक सक्तव ढाई सेर मत्तू, मत्तू स्वयं आठक नहीं है, ढाई सेर के बाट से परिमित है। परिमाणवाचक पद का प्रयोग द्रव्य के लिए हो जाता है। यह गौण प्रयोग है।

धारण रखा जाना, तुला से जो चन्दन रखा है, उसे 'तुलाचन्दनम्' कहते हैं। यहाँ 'तुला'-पद का चन्दन में प्रयोग कर दिया गया है।

सामीप्य समीप में अवस्थित होना । प्रयोग होता है गङ्गाया गावश्चरन्ति—गङ्गा में गावें चर रही हैं । गङ्गा-पद बहती हुई विशिष्ट जलधारा अथवा जलप्रवाह का नाम है । पर यहाँ गङ्गा-पद का प्रयोग जलप्रवाह के समीपवर्ती प्रदेश के लिए हुआ है; जबकि मुख्यतः गङ्गा-पद प्रदेश का वाचक नहीं है ।

योग सम्बद्ध होना । काले रंग से सम्बद्ध कपड़ा, 'काला कपड़ा कहा-जाना है 'कृष्णेन रागेण युक्ता चाकटः' कृष्ण द्रव्ययुक्त' काली जाकट । यहाँ कृष्ण-रूपवाचक पद का प्रयोग याग-निमित्त से शाकट जाकट द्रव्य के लिए किया गया है ।

साधन—सिद्ध किये रखना बनाय रखना । अन्न प्राणों का जीवन का बनाय रखना है, जीवन का साधन है । प्राणों का साधन होने से अन्न का प्राण कह दिया जाता है 'अन्न वै प्राणा' ।

आधिपत्य सत्त्विकयुक्त, हुकूमत शासन-निमित्त से प्रशास्य-वाचक पद का प्रयोग प्रशासक, मालिक या हाकिम व्यक्ति के लिए हो जाता है । अपने कुल-स्वाम्यपरिवार का मालिक प्रशासक सचालक देवदत्त व्यक्ति के लिए 'कुल' पद का प्रयोग हो जाता है 'देवदत्त कुलम्' । इसीप्रकार ग्राम, प्रदेश, राष्ट्र तथा विविध संस्थाओं के वाचक पदों का प्रयोग उनके प्रधान व्यक्तियों नेताओं तथा सचालकों के लिए लोक में बराबर होता रहता है ।

ये सब प्रयोग औपचारिक गौण होते हैं, मुख्य अभिधावृत्ति के अनुसार नहीं 'आयवद' आदि के आधार पर उदाहरणरूप से गो पद का व्यक्ति अर्थ में जो प्रयोग व व्यवहार गतसूत्र द्वारा प्रस्तुत किया गया है वह सब इसीप्रकार गौण समझना चाहिये । उन स्थलों में ऐसे प्रयोग का निमित्त 'सहचरण' अथवा 'याग' हो सकता है । व्यक्ति के मध्य जाति का नियत साहचर्य है एवं जाति व्यक्ति में आश्रित सम्बन्ध रखती है अतः उनका आश्रयाश्रित सम्बन्ध याग है । अतः पद का अर्थ कवल व्यक्ति है, ऐसा समझना ठीक नहीं । ६१ ।

'आकृति' पद का अर्थ रहे यदि पद का अर्थ व्यक्ति नहीं है तो आकृति अर्थ मान लेना चाहिये, त्रिशामु ने कहा । आचार्य सूत्रकार ने उसकी भावना को सूत्रित किया

आकृतिस्तदपेक्षत्वात् सत्त्वव्यवस्थानसिद्धे ॥ ६२ ॥ (१६१)

[आकृति] आकृति पदार्थ है [तदपेक्षत्वात्] उस-आकृति की अपेक्षा होने से [सत्त्वव्यवस्थानसिद्धे] प्राणी की व्यवस्था के सिद्ध होने व कारण ।

१. कतिपय संस्करणों में 'शाकट' पद के स्थान पर उपलब्ध 'शाकट' पाठ अधिक संगत प्रतीत होता है ।

प्राणि शरीर के अवयव तथा उनके अन्य अवान्तर अवयवों का विशेष मन्त्रवश अथवा रचनाविशेष का नाम आकृति है। आकृति का पदार्थ मानना अधिक उचित है, क्योंकि प्राणी की व्यवस्था अर्थात् विभिन्न प्राणि विषयक व्यवहार प्राणी की विविध आकृति पर निर्भर करता है। आकृतिविशेष के आधार पर लोक में किसी प्राणी को गाय तथा अन्य का घोड़ा, कुत्ता, हाथी, ऊँट आदि कहा जाता है। आकृति के ग्रहण होने पर 'यह अमृक प्राणी है' गाय या घोड़ा आदि तथा निश्चय किया जाता है। यदि आकृति स्पष्ट दिखाई नहीं देती, तो 'यह अमृक प्राणी है' ऐसा निश्चित ज्ञान नहीं हो सकता। पद के उच्चारण करने पर प्राणि सम्बन्धी यह व्यवहार जिसके ग्रहण होने से सम्पन्न होता है, उसीको पद का अर्थ मानना चाहिये। फलतः 'आकृति' का पदार्थ मानना युक्त है।

विचारने पर ज्ञान साग है, केवल आकृति का पद का अर्थ माना जाना प्रामाणिक नहीं है। वाग्य यह है इन्द्रिय के द्वारा सामने जिस अर्थ को देखा व ग्रहण किया जाता है, वह व्यक्तिविशेष पद द्वारा जातिविशेष ही कहा जाता है। अवयवमन्त्रवश साधारणरूप में प्रत्येक प्राणिदेह में समान है। कोई देह ऐसा नहीं, जहाँ अवयवमन्त्रवश न हो। नियत-अवयवगन्निवेश, जिसके आधार पर व्यक्ति का पहचानने की बात कही गई है, वह जाति से रहित उपपद्व होना सम्भव है। तात्पर्य है नियत-अवयवमन्त्रवश जाति-सम्बन्ध के बिना सम्भव नहीं अतः केवल आकृति का पदार्थ माना जाना प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता। ६२।

जाति' को क्यों न पदार्थ माना जाय जिज्ञामु कहता है, तब जाति को पदार्थ मान लेना चाहिये। आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञामु की भावना को सूत्रित किया

व्यक्त्याकृतियुक्तेऽयप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके जातिः ॥ ६३ ॥ १६२)

[व्यक्त्याकृतियुक्त] व्यक्ति ओर आकृति से युक्त होने पर [अपि भी अप्रमत्तान्] प्रसंग-प्राप्ति न होने से [प्रोक्षणादीनाम्] प्रोक्षण आदि की [मृद्गवक, मिट्टी से बनी गाय में जाति, जाति (पदार्थ) मान्य होना चाहिये।

मिट्टी से बनी गाय की मूर्ति में आकृति और व्यक्ति दोनों गाय प्राणी के समान विद्यमान हैं, फिर भी उसमें गाँ प्रोक्षण, शामानय, गाँ दोगिध' आदि व्यवहार नहीं होता। गाय को स्नान कराओ गाय को यहाँ लक्षाओ, एवं गाय को दुग्ता है, इत्यादि व्यवहार मिट्टी की गाय में सम्भव नहीं होता, यद्यपि वहाँ व्यक्ति और आकृति विद्यमान है। वहाँ जाति के न रहने से यह स्थिति है, अतः जाति को पदार्थ मानना अधिक युक्त है ॥ ६३।

जाति की अभिव्यक्ति व्यक्ति-आकृति के बिना नहीं—उक्त कथन में आपत्ति प्रस्तुत करनेवाले जिज्ञासु के भाव को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया -

नाकृतियवक्त्यपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः ॥ ६४ ॥ (१६३)

[न] नहीं केवल जाति पदार्थ), [आकृत्यवक्त्यपेक्षत्वात्] आकृति और व्यक्ति की अपेक्षा से [जात्यभिव्यक्ते] जाति की अभिव्यक्ति होने का कारण।

जाति का ग्रहण आकृति और व्यक्ति की अपेक्षा से होता है। यदि व्यक्ति एवं आकृति का ग्रहण न हो, तो जाति की प्रतीति होना सम्भव नहीं। क्योंकि जाति की अभिव्यक्ति व्यक्ति और आकृति के ग्रहण पर निर्भर है, अतः केवल शुद्ध जाति को पद का अर्थ माना जाना प्रामाणिक नहीं ॥ ६४ ॥

व्यक्ति-आकृति-जाति तीनों पद के अर्थ—ऐसा तो सम्भव नहीं कि पद का कोई अर्थ न हो, तब पदार्थ क्या है? स्पष्ट होना चाहिये। सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया -

व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः ॥ ६५ ॥ (१६६)

[व्यक्त्याकृतिजातयः] व्यक्ति, आकृति और जाति, ये सब [तु] तो [पदार्थ] पद के अर्थ होते हैं।

सूत्र में पठित 'तु' पद एक विशेषता का बोध कराता है। वह विशेषता है जाति, व्यक्ति, आकृति का परस्पर प्रधान गौणभाव। व्यवहार के अनुसार जहाँ जैसा सम्भव हो, इनमें से एक पदबोध्य अर्थ प्रधान होता है, शेष दोनों गौण रहते हैं। ऐसा नियम नहीं है कि सर्वत्र इनमें से कोई एक प्रधान रहे, और शेष दो गौण रहे। जैसे प्रथम जहाँ याशब्द आदि का प्रयोग बताया गया है, जिसमें भेद की विवक्षा व विशेष स्थिति का बोध कराना अपेक्षित रहता है वहाँ पद का प्रधान अर्थ व्यक्ति है; जाति, आकृति गौण हैं। जब भेद की विवक्षा न हो, और सामान्य स्थिति का बोध कराना अपेक्षित हो, वहाँ पद का प्रधान अर्थ जाति रहता है; व्यक्ति, आकृति गौण। जैसे गौ बड़ा सीधा जानवर है गाय का दूध सर्वोत्तम होता है, यहाँ गो पद का मुख्य अर्थ जाति, शेष गौण है। जब गाय के कर्ण आदि का अवसर होता है, तब उसके देह और देहावयवों पर विशेष दृष्टि रहती है, जो आकृतिरूप है। यहाँ आकृति की प्रधानता है; जाति, व्यक्ति गौण। इसप्रकार पद के अर्थ तीनों हैं, यथावसर उनमें केवल प्रधान-गौणभाव रहता है ॥ ६५ ॥

व्यक्ति का लक्षण—शिष्य जिज्ञासा करता है, जाति-व्यक्ति-आकृति का अनेक क्यों माना जाता है? इनको एकरूप स्वीकार कर उसीका पदार्थ मान-लिया जाय? सूत्रकार ने समाधान किया, इन सबके लक्षण-स्वरूप भिन्न-भिन्न हैं, इसी कारण इन्हें अनेक माना जाता है। इसके अनुसार सूत्रकार व्यक्ति-आकृति-जाति के लक्षण यथाक्रम प्रस्तुत करता है—

व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो मूर्तिः ॥ ६६ ॥ (१६५)

[व्यक्ति] व्यक्ति है [गुणविशेषाश्रय] गुण-विशेषों का आश्रय, मूर्ति]
मूर्ति संघटित अवयवों वाला द्रव्य ।

व्यक्ति पद का अर्थ है, व्यक्त् (प्रकृते) हुआ द्रव्य; अर्थात् इन्द्रियग्राह्य द्रव्य । प्रत्येक द्रव्य को व्यक्ति नहीं कहा जाता । गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, गुरुत्व, घनत्व, द्रवत्व, वगैरे स्थितिस्थापक संस्कार, अव्यापी परिमाण आदि गुणों का आश्रय यासम्भव ऐसा द्रव्य—जो उपरिक्त संघटित अवयवों वाला होे 'व्यक्ति' पद से व्यवहृत होता है । ऐसी स्थिति प्रायः मध्यमपरिमाण द्रव्यों की सम्भव जाती है । यह स्वरूप जाति-आवृत्ति में घटित नहीं होता, अतः व्यक्ति को उनमें भिन्न माना जाता है ॥ ६६ ॥

आकृति का लक्षण क्रमप्राप्त आकृति का लक्षण सूत्रकार ने बताया—

आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या ॥ ६७ ॥ (१६६)

[आकृति.] आकृति है (वह, जो) [जातिलिङ्गाख्या] जाति के लिङ्गों-चिह्नों को प्रख्यापित प्रकट करती है

जिसके द्वारा जाति एवं जाति के चिह्नों का प्रकट किया जाता है, वह आकृति है । किसी कार्य-द्रव्य के अवयवों को एक प्रमाणांतर अवयवों की एक निश्चित रचनाविशेष के अतिरिक्त आकृति और कुछ नहीं है । पाणिन के अवयवों की निश्चित रचना जाति का चिह्न होती है । सिर, पैर (खुर आदि), सींग, पूंछ आदि से गाय, भैंस, कुत्ता आदि का पता लग जाना है । प्राणि-दल के अवयवों एवं अंगों-अंतर अवयवों की निश्चित रचना विशेष होनेपर उसमें गोमूत्र, अस्वत्व आदि जाति का स्पष्ट बोध हो जाता है । द्रव्य की जिस अवस्था में विशेष आकृति अभिव्यक्त नहीं हो जाती, जैसे मिट्टी, लाला, चाँदी आदि की साधारण द्रव्यस्थिति उस अवस्था में मृत्, सुवर्ण एवं रजत पदों के प्रयोग से द्रव्य में जाति व व्यक्त का बोध होता है, आवृत्ति का नहीं । ऐसी दशा में आकृति पदार्थ नहीं रहता ॥ ६७ ॥

जाति का लक्षण—अन्त में जाति का लक्षण सूत्रकार ने बताया

समानप्रसवात्मिका जातिः ॥ ६८ ॥ (१६७)

[समानप्रसवात्मिका] समान ज्ञान को उत्पन्न करनेवाली [जाति.] जाति होती है ।

अनेक अधिवरणों में समानबुद्धि को उत्पन्न करनेवाला धर्म 'जाति' कहा जाता है । हमको सामान्य परिभाषा में 'सामान्य' पद से कहा है । इस नामकरण का आधार अनेक व्यक्तियों में समान ज्ञान का जनक होना है । इस सामान्य धर्म के द्वारा अनक अर्थ एक दूसरे से व्यावृत्त न होकर एक वर्ग एक

श्रेणी में आती है। अनेक अधिवरणा में इससे एक-समान ज्ञान का अनुवर्तन होता रहता है। एक गाय को देख समझकर समार में जितनी गाय दृश्य अदृश्य एवं अनीत वर्तमान अतागत में सम्भव है, सबका ज्ञान यह गौ है, यह गौ है इसप्रकार अनुवृत्तिपूर्वक हो जाता है। ऐसे ज्ञान का कारण गत्व सामान्य धर्म है।

यह धर्म केवल सा प्राणी में रहता है, उससे अनिर्वक्त कही नहीं। इस कारण गोमात्र से अनिर्वक्त जा कुछ है, उस सबसे गौवर्ग का यह धर्म व्यावृत्त रखता है, ग्रथवा गौवर्ग में अन्य समस्त विश्व का टटाकर रखता है। इसप्रकार यह धर्म प्रत्येक समान व्यक्तियों में रहता है। जैसे गोमात्र में गत्व धर्म है, ऐसे अश्वमात्र में अश्वत्व, घटमात्र में घटत्व, द्रव्यमात्र में द्रव्यत्व, मनुष्यमात्र में मनुष्यत्व आदि धर्म समझने चाहिये।

यह ज्ञान दो प्रकार की है परा और अपरा। परा ज्ञाति केवल एक है सत्ता ज्ञाति, जो समस्त द्रव्य, गुण और धर्मों में समवेत रहती है। अपरा ज्ञाति अनेक है। इनका 'सामान्यविशेष ज्ञाति' भी कहा जाता है। सत्ता ज्ञाति का सबकी अपश्चात् अधिक क्षेत्र होने से वह केवल सामान्य अथवा 'परज्ञाति' मानी जाती है, यह ज्ञातिवाले पदार्थों में किसी क भेद का ज्ञान नहीं है। अन्य ज्ञातिधर्मों में सीमित अथवा अल्प क्षेत्र में रहते हैं, वे अपने वर्ग में समान बुद्धि के ज्ञान तथा भिन्न वर्गों में व्यावृत्त-भेद बुद्धि के ज्ञान होने से सामान्य-विशेष कह जाते हैं, जैसे 'द्रव्यत्व-धर्म द्रव्यमात्र में समान बुद्धि का ज्ञान है, द्रव्य से अनिर्वक्त गुणादि मध्यावृत्त बुद्धि का ज्ञान होता है। 'द्रव्यत्व' गुणादि में नहीं रहता, वह द्रव्यमात्र का गुणादि से भिन्न रखता है। सामान्य और भेदक दोनों रूप हाने से 'सामान्य-विशेष' कहा जाता है। एकमात्र सत्ता-ज्ञाति का छांड़कर बच समस्त ज्ञाति धर्म 'सामान्य विज्ञाप' की काटि में आते हैं।

प्राणिजन्तु के प्रत्येक वर्ग में साक्षात्प्रजनन की विशेषता देखी जाती है। यह साक्षात्प्रजनन ज्ञाति-धर्म का नियामक है। द्विजातीय साक्य हीनपर प्रजनन की क्षमता क्षीण हो जाती है। इसका विस्तृत विवेचन 'विकासवाद-प्रमग' से साक्ष्यमिद्वान्त [२१६-३५] में विरचिता है। ६८ ॥

इति श्रीपूर्णसिंहतनुजेन ताफाद्वीगर्म जेन वलियामण्डलान्तर्गत-

छाता' वाभि-श्रीकालीनाथशास्त्रिपादावजसबाधार्थावधारयत

बुनन्दशहर मण्डलान्तर्गत 'वनैल' ग्रामवास्तव्यत,

बिद्यावाक्यमतिता-उदयवीर-शास्त्रिणा समुनीन

गोामीकन्यायदर्शनविद्यादध्यायस्य द्वितीया

ध्यायस्य द्वितीयमर्हाह्वयम् ।

सम्पूर्णश्चाय द्वितीयाध्याय ।

अथ तृतीयाध्यायस्य प्रथममाल्लिकम्

प्रमेय परीक्षा गत अध्याय में प्रमाणों की परीक्षा बीगई। प्रस्तुत तृतीय अध्याय में प्रमेय-परीक्षा का प्रारम्भ किया जाना है। ये प्रमेय 'आत्मा' आदि पदार्थ हैं, जिनका निर्देश सूत्र [१ १ ६] में किया गया है। उनसे सर्वप्रथम आत्मा प्रमेय है, उसका विवेचन प्रस्तुत किया जाना है।

विचार्य है क्या देह, इन्द्रिय मन बुद्धि चेतना आदि का सघनमात्र आत्मा है, अथवा इनमें कोई व्यापारिक सम्बन्ध है - आत्मा ? ऐसे संशय का कारण यह है कि लोक में आत्म सम्बन्धी व्यवहार दोनों प्रकार का दखा जाता है। व्यवहार में तात्पर्य है कर्त्ता के माश्रु कार्य एवं कारण के सम्बन्ध का कथन करना। कथन के दो प्रकारों में पहला है अवयव से समुदाय का कथन। जैसे कहा जाता है 'मूनेवृक्षस्मिन्नि-बड़ी क गह्वर में पेड़ खना है। अथवा 'स्नग्भैः प्रासादो ध्रियते'-गम्भी के द्वारा महल टिका गया है। इस प्रयोग में जड़ पेड़ के और खम्भे महल के अवयव हैं; जो वृक्ष और महल में अलग नहीं। अवयवों के आधार पर समुदाय के खड़े रहने एवं टिकने का यहाँ निर्देश है।

दूसरे प्रकार में अन्य में अन्य का कथन दिया जाता है। जैसे 'परशुना वृद्धेति'-कुल्हाड़े से काटना है; अथवा 'प्रदीपेन पश्यति'-प्रदीप से देखना है। इन प्रयोगों में काटने या देखनेवाला कर्त्ता, काटने या देखने के साधन (करण) परशु और प्रदीप, तथा काटी जानेवाली और देखी जानेवाली वस्तु, ये एक-दूसरे में भिन्न हैं। कर्त्ता, करण और कार्य परस्पर भिन्न पदार्थ हैं।

इसीके समान लोक में यह व्यवहार देखा जाता है 'चक्षुरा पश्यति'-चक्षु से देखना है; अथवा 'मनसा विज्ञानानि'-मन से जानना है; तथा 'बुद्ध्या विचारयति'-बुद्धि से विचारना है। ऐसे ही अग्रेण मुख्यवृक्षमनुभवनि-शरीर से मुख्य वृक्ष का अनुभव करना है। यहाँ निश्चय किया जाना चाहिए कि यह कथन अवयव से-देहादिगणानुरूप-समुदाय का समभाजाय, अथवा अन्य से अन्य का ?

आत्मा, देह आदि से भिन्न है। आचार्य सूत्रकार बताता है, यह अन्य से अन्य का कथन समझना चाहिए। उसमें हनु प्रस्तुत किया -

दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥ (१६८)

[दर्शनस्पर्शनाभ्याम्] दर्शन चक्षु तथा स्पर्शन त्वक् इन्द्रियों के द्वारा [एकार्थग्रहणात्] एक अर्थ के ग्रहण से (इन्द्रियादिमघात से अतिरिक्त है आत्मा) ।

लोको में यह स्पष्ट व्यवहार देखा जाता है कि एक इन्द्रिय द्वारा गृहीत अर्थ अन्य इन्द्रिय के द्वारा गृहीत होता है एक व्यक्ति अनुभव करता है जिम ग्राम (फल) का मैंने चक्षु से देखा, उसीको हाथ से लेकर त्वक् से छु रहा हूँ । तथा जिमको त्वक् से छुआ उसीको रसन-इन्द्रिय से चख रहा हूँ । यहाँ देखने, छूने और चखने का विषय एक है तथा इनका कर्त्ता भी एक है जो विभिन्न इन्द्रियों द्वारा हुए ज्ञान का प्रतिसन्धान करता है । प्रतिसन्धान अथवा प्रत्यभिज्ञान उसको कहने है, जहाँ एक कर्त्ता के द्वारा विभिन्न ज्ञानों का एकत्र व्यपदेश हो । देशादि सञ्चय को कर्त्ता आत्मा मानने की भावना से यहाँ इन्द्रिय का एक-कर्त्ता माना जाना संभव नहीं, क्योंकि चक्षु के द्वारा स्पर्श का, तथा त्वक् के द्वारा रूप का ग्रहण नहीं होसकता, और इन दोनों के द्वारा रस का ग्रहण असंभव है । यदि कोई एक इन्द्रिय कर्त्ता हो तो विभिन्न ज्ञानों का एकत्र प्रति-सन्धान होना असम्भव है । इसलिए विभिन्न इन्द्रियों के द्वारा गृहीत एक विषय के विभिन्न ज्ञानों का प्रतिसन्धान करनेवाला कर्त्ता इन्द्रियों से अतिरिक्त होना चाहिए; वह आत्मा है ।

इन्द्रिय को कर्त्ता इसलिए नहीं माना जासकता; क्योंकि प्रत्येक इन्द्रिय अपने विषय का ग्रहण व प्रतिसन्धान करसकती है अन्य इन्द्रिय व ग्राह्य विषय का नहीं । चक्षु रूप का ग्रहण व प्रतिसन्धान करसके, स्पर्श व रस का नहीं । त्वक् स्पर्श का करसके न रूप का न रस का ।

एक इन्द्रिय को कर्त्ता न मानकर सघात को कर्त्ता माना जाय, तो उसमें सभी इन्द्रियों का समावेश होने से प्रतिसन्धान सम्भव होसकता, यह कहना भी ठीक नहीं है । कारण यह है कि देश इन्द्रिय, मन आदि का सघात देशादि से अतिरिक्त नहीं है, प्रत्युत वह देश, इन्द्रियादिरूप है । उस अवस्था में चक्षु और त्वक् आदि भिन्न इन्द्रियों द्वारा हुए ज्ञानों का प्रतिसन्धान किसकी हागा ? चक्षु द्वारा हुए ज्ञान का त्वक् को एवं त्वक् द्वारा हुए ज्ञान का चक्षु को प्रतिसन्धान होना असम्भव है । क्योंकि इन्द्रियों द्वारा स्वग्राह्य विषय का ज्ञान और उसका प्रतिसन्धान होसकता है, इन्द्रियान्तर के विषय का नहीं । परन्तु यहाँ उन ज्ञानों का प्रतिसन्धान करनेवाला कर्त्ता एक है, जो विभिन्न ज्ञान-मगधनो इन्द्रियादि से अतिरिक्त होसकता है, वही भिन्ननिमित्तक ज्ञानों का प्रतिसन्धान करता है । यह स्थिति सघात में सम्भव नहीं ।

यदि सघात को देह इन्द्रिय, मन आदि से अतिरिक्त माना जाता है; तो आत्म-तत्त्व का देहादि में अतिरिक्त मानने में क्या बाधा है ? फलतः देह, इन्द्रिय आदि जड़ तत्त्वों एवं जड़भूत उनके सघात में अतिरिक्त चेतन आत्म-तत्त्व सिद्ध होता है, जो ज्ञान और विभिन्न ज्ञानों के प्रतिबन्धान का कर्ता है ॥ १ ॥

इन्द्रियाँ चेतन आत्मा हैं अनात्मवादों अथवा इन्द्रियचेतन्यवादी द्वारा उक्त कथन में प्रस्तुत आपत्ति का सूत्रकार ने सूत्रित किया —

न विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥ (१६६)

[न] नहीं (उक्त कथन की) [विषयव्यवस्थानात्] विषय के व्यवस्थान-निर्वाण में ।

इहादि सघात से अन्य कोई चेतन आत्म-तत्त्व नहीं है । देहादि सघात में प्रधानरूप में यहाँ विभिन्न इन्द्रियाँ ग्राह्य हैं, यह हतुनिर्देश में स्पष्ट होता है । देह में ज्ञान के साधन इन्द्रियाँ हैं, उनका ग्राह्य विषय व्यवस्थित है चक्षु इन्द्रिय न हा, ता रूप का एवं स्पर्श द्रव्य का ग्रहण नहीं होता; चक्षु के होन पर होता है । यह एवं नियम है कि जो जिसके होन पर हा, न होन पर न हो; वह उसका अपना आत्मीय समझना चाहिए । इसके अनुसार रूपज्ञान चक्षु का अपना है, क्योंकि चक्षु रूप को देखती है । इसीप्रकार गन्ध घ्राण का, रस रसन का, स्पर्श त्वक् का, शब्द श्रोत्र का अपना विषय है । ये इन्द्रियाँ अपने-अपने विषय का ग्रहण करती हैं व उस ज्ञान की कर्ता हैं, इसलिए वे चेतन हैं । क्योंकि इन्द्रियाँ के होन पर विषय का ग्रहण होता है, न होने पर नहीं होता । अतः इन्द्रियाँ से अतिरिक्त किसी अन्य चेतन का मानना व्यर्थ है ।

इन्द्रियचेतन्यवादी का अपन पक्ष की पुष्टि के लिए प्रस्तुत 'विषयव्यवस्थानात् हतुं वस्तुतः गन्दिषः' है । इन्द्रियों के होन-न-होने पर विषयग्रहण का होना न होना जो वतनायागया है, वह क्या इन्द्रियों के चेतन होने से ऐसा है ? अथवा अन्य चेतन आत्म-तत्त्व का इन्द्रियों के उपकरण-साधन होने से ऐसा है ? इन्द्रियाँ के द्वारा ग्राह्य विषय की व्यवस्था का निमित्त यह होसकता है कि इन्द्रियाँ चेतन आत्मा की होनेवाले विभिन्न ज्ञानों के लिए साधनमात्र हैं । वे आत्मा का ज्ञान करने में ज्ञानोपपत्ति के लिए साधनरूप से उपस्थित होती हैं । उनका ग्राह्यविषय एक-दूसरे से भिन्न रहता है । अतः इन्द्रियों के साधनरूप में मानजान पर विषय की व्यवस्था अव्यवहित रहने के कारण उक्त हतुं सन्दिग्ध होन में इन्द्रियों को चेतन-कर्ता सिद्ध करने में अशक्य हो जाता है ॥ २ ॥

इन्द्रियाँ चेतन आत्मा नहीं आचार्य सूत्रकार ने उक्त आपत्ति का समाधान किया

तद्व्यवस्थानादेवात्मसद्भावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥ (२००)

[तदव्यवस्थानात् | इन्द्रियो क विषय की व्यवस्था से [एव] ही आत्म-सद्भावात्] आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि होने के कारण [अप्रतिषेध, उक्त प्रतिषेध आत्मविषयक, असंगत है।

विभिन्न इन्द्रियो के अलग अलग ग्राह्य विषय की व्यवस्था के कारण सब विषयों का ज्ञान करनेवाला एक चेतन आत्म तत्त्व का सद्भाव सिद्ध होता है। यदि कोई एक इन्द्रिय विषयव्यवस्था से अलग रहकर सब विषयों का ग्रहण करनेवाला होता, तो उसमें अतिरिक्त अन्य चेतन आत्मा का अनुमान करना अशक्य एवं व्यर्थ होता। क्योंकि विभिन्न इन्द्रियो का अलग-अलग एक एक ग्राह्य विषय निर्धारित है, इसलिए कोई एक इन्द्रिय सब विषयों का ग्रहण करने में असमर्थ रहता है। इसी कारण इन्द्रियो में अतिरिक्त सब विषयों का ग्रहण करनेवाले ऐसे एक चेतन का अनुमान किया जाता है जो विषय की व्यवस्था का लान्घनकर उसमें ऊपर उठा हुआ है।

उसके सद्भाव को प्रमाणित करने में प्रत्यभिज्ञान एक ऐसा चेतनापयोगी व्यवहार है, जो सब प्रकार अबाध्य है। जिस व्यक्ति ने आम-फल का पहले देखा, सूँघा और चखा है, वह पुनः आम को देखनेमात्र से उसके पूर्वगृहीत गन्ध और रस को समझलेता है। इसी प्रकार गन्ध का ज्ञान होनेपर पूर्व-अनुभव किए हुआ व्यक्ति फल के रस और रूप को जानलेता है। एक वह ज्ञाता रूप को देखकर गन्ध को पहचान लेता है, गन्ध को संवहर रूप को समझ लेता है; रूप गन्ध को देख-संघटकर रस का ज्ञान लेता है। इसप्रकार के ज्ञान होने में कोई क्रम निर्धारित नहीं होता। सब विषयों का ज्ञान एक चेतन ज्ञाता को होता रहता है, वही विभिन्न ज्ञानों का प्रतिसन्धान करता है। प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द-प्रमाणों से होनेवाले विविध ज्ञानों का तथा सशय आदि के रूप में होनेवाले ज्ञानों का वही एकमात्र आत्मा कर्ता एवं प्रतिसन्धाता है, प्रतिसन्धान कर विषय की यथार्थता को जानता है। सब विषयों का प्रतिपादन करनेवाला शास्त्र को वह आत्मा समझता है।

श्रोत्र-इन्द्रिय का विषय केवल शब्द का ग्रहण करना है; शब्द का अर्थ श्रोत्र का विषय नहीं। परन्तु क्रम से उच्चरित वर्णों को सुनकर उनसे पदों और वाक्यों का प्रतिसन्धानपूर्वक यथार्थ समीक्षण करके शब्दों से अर्थ की व्यवस्था का जानता हुआ वह चेतन ज्ञाता ऐसे उन समस्त अनेक विषयों का ग्रहण करता है, जिनका ग्रहण किसी एक-एक इन्द्रिय के द्वारा होना असम्भव है। सब विषयों को ग्रहण करनेवाला उस ज्ञाता की जेब विषयक इस अव्यवस्था का एक भटके में तोड़ा या बाँचा नहीं जा सकता। नात्पर्य है इन्द्रियो व्यवस्थित विषय है परन्तु इन्द्रियादिव्यतिरिक्त सर्वविषयग्राही चेतन आत्मा अव्यवस्थितविषय है। यद् स्थिति

सर्वानुभवसिद्ध है। फलतः यह कहना सर्वथा अयुक्त है कि इंद्रियों का चेतन मानलेन पर उनसे अतिरिक्त चेतन का मानना व्यर्थ है ॥ ३ ॥

देहादि संघात आत्मा नहीं देहादि से अतिरिक्त है आत्मा, केवल देहादि संघात आत्मा नहीं, इसके लिए सूत्रकार अन्य हेतु प्रस्तुत करता है

शरीरदाहे पातकाभावात् ॥ ४ ॥ १२०१,

[शरीरदाह शरीर के जलाये जाने पर | पातकाभावात् | पातक पाप के अभाव की प्रसक्ति से।

यदि भौतिक देहादि संघात का आत्मा माना जाता है, तो जीवित देह को जला देने पर जलानेवाले का पाप न होने की आपत्ति आती है सूत्र में शरीर पद का तात्पर्य शरीर, इंद्रिय, मन, बुद्धि आदि का संघात समुदाय है जो जीवित प्राणी के रूप में माना जाता है। जीवित शरीर के जलानेवाले व्यक्ति को प्राणी की रिमा से जो पाप लगता है, वह केवल देहादि संघात का आत्मा मानलेन की दशा में प्राप्त नहीं होता, जो कि अज्ञानाच्छन्नीय है। यहाँ अज्ञानाच्छन्नीयता यही है कि जो पाप करता है उसको उस पाप का फल नहीं मिलता, और जिस पाप का फल भोगना पड़ता है, उससे पाप नहीं किया जाता। पाप करनेवाला फलप्राप्ति से बच जाता है तथा जिससे पाप नहीं किया वह उसका फल भोगता है।

इसमें रहस्य यह है, देह-इन्द्रिय आदि संघात का जो प्रवाह चल रहा है वह प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है दिशे की लौ के समान। देह आदि का बनना, बहना, टिकना आदि सब खान पान आदि आहार पर अवलम्बित है। जो आहार लिया जाता है वही रस आदि रूप में परिणत होकर शरीर को बनाता, बढाता व स्थिर रखता है। सूत्र शर्णितसम्पर्क के प्रथम क्षण में लेकर आयु के अन्तिम क्षण तक देह में निरन्तर परिवर्तन का आधार है उपयुक्त आहार आदि का रस आदि के रूप में परिणत होना। देह में यह क्रिया प्रतिक्षण चलती है उसमें शरीर के कुछ अंश नाश होते, और कुछ उत्पन्न होते रहते हैं। यह प्रवाह निरन्तर चलते रहने से एक क्षण में देह की जो स्थिति है, वह अन्तरिक्ष क्षण में बदल जाती है। इसप्रकार प्रत्येक क्षण में यह शरीर अल्प अल्प होता रहता है ऐसी स्थिति में जिस शरीर के द्वारा एक जीवित शरीरादि संघात का जन्म दिया गया है, उस जलानेवाले शरीर ने पाप किया, परन्तु वह देहादि संघात आनवाले क्षणों में परिवर्तित होकर अन्य हो जाता है इसप्रकार पूर्वकृत पाप के फल को अब उस देहादि संघात के द्वारा भोगा जाता है जिसने पाप नहीं किया। इसप्रकार देहादि संघातमात्र का आत्मा मानने पर देहादि प्राणी का प्रतिक्षण भेद हात रहने से कृतहानि और अकृत्याभ्यागम-दाण प्राप्त होता है।

देहादि सघात को आत्मा मानने पर एक अन्य दोष यह है कि वर्म कारण के बिना संसार की सृष्टि अथवा देहादि की प्राप्ति होना। इस सब रचना में अनन्त विविधता देखी जाती है। इनका कारण होता है अनन्त प्राणियों के अपने अपने विविध वर्म। उन्हीं के अनुसार विविध योनियों में देहादि की प्राप्ति तथा अन्य भाग्य-सामग्री की रचना एवं उपलब्धि होती है। यदि देहादि सघात को आत्मा माना जाता है, तो उसके उत्पाद विनाशशील होने से जीवन समाप्त हो जाने पर सब-कुछ यही समाप्त हो जाता है, फिर पांश आदि की प्राप्ति के लिए ब्रह्मचर्य आदि का पालन तथा व्रत-उपासना आदि सब व्यर्थ हो जाता है। इन कारणों की विद्यमानता में देहादि-सघात को आत्मा न मानकर देहादि से अनिरिक्त नित्य चेतन आत्मतत्त्व को स्वीकार करना प्रामाणिक व निर्दोष है। ४ ॥

आत्मा के नित्य होने से शरीरदाह से पातक नहीं। देहात्मवादी जिज्ञासु नित्य आत्मा मानने पर पातक न होने के दोष की उद्भावना करता है। सूत्रकार ने उसकी भावना का सूचित किया

तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तत्तित्यत्वात् ॥ ५ ॥ (२०२)

[तद्-ग्रन्थे] उस पातक का अभाव है [सात्मकप्रदाहे] आत्मा के सहित देहादि के जलादन पर [अपि] भी [तद् नित्यत्वात्] उस आत्मा के नित्य होने के कारण।

देहादि में अनिरिक्त आत्मा का चेतन व नित्य मानने पर जीवित (सात्मक आत्मा-सहित देह का जलादने से, जलानेवाले का हिंसाकृत पाप नहीं होना चाहिये, क्योंकि आत्मा के नित्य होने के कारण उसे अग्नि आदि में जलाया जाना असम्भव है। एसी दशा में न उसकी हिंसा होती है, और न उससे कोई पातक होने की सम्भावना है। यदि नित्य आत्मा की हिंसा होना सम्भव है, तो वह नित्य नहीं माना जा सकता। जहाँ देहात्मवाद में हिंसा निष्फल है, क्योंकि हिंसा करनेवाले को फल प्राप्त नहीं हो सकता वहाँ नित्यात्मवाद में हिंसा होना सर्वथा अनुपपन्न अयुक्त है। अतः उक्त हेतु के आधार पर आत्मा का देहादि से अनिरिक्त मिद्ध होना सन्दिग्ध रह जाता है ॥ ५ ॥

शरीरदाह से पातक का आधार आचार्य सूत्रकार ने उक्त आपत्ति का समाधान किया -

न कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ६ ॥ (२०३)

[न] नहीं (नित्य आत्मा का नाश-वध, हिंसा, अपितु [कार्याश्रयकर्तृ-वधान्] कार्य के आश्रय शरीर तथा कार्य के करनेवाली इन्द्रियों व वध आघात-पीडन से हिंसा होती है)।

देहादि स अनिर्दिष्ट आत्मा को माननेवाले सिद्धान्तपक्ष का कहना है कि हिंसा नित्य आत्मा के वध से होती ही गमा नहीं है । प्रत्युत नित्य आत्मा के समस्त कार्यों का आश्रय यह शरीर है, और उन कार्यों को साधनरूप से सम्पादन करनेवाली इन्द्रियाँ हैं । किसीके शरीर व इन्द्रियों को पीड़ा पहुँचाना, चोट देना, या बाट-पीट देना वध अथवा हिंसा कहाजाता है ।

आत्मा का कार्य है मुख, वृक्ष आदि का अनुभव करना उनके साधनों की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करना, इनका आश्रय शरीर है । आत्मा अपने समस्त भाग एवं भाग तथा मोक्ष के सब साधनों का सम्पादन शरीरप्राप्ति पर कर-सकता है । शरीर के साथ सम्बद्ध हुई इन्द्रियाँ अपने विषया को उपलब्ध करने में समर्थ होती हैं । आत्मा के समस्त भाग एवं मोक्षसाधन, शरीर एवं इन्द्रियों के सहाय पर निर्भर हैं । इनका वध होना हिंसा है, नित्य आत्मा का वध कभी नहीं होता । आत्मा के इन शरीरादि साधनों का नष्ट करना, पीड़ा पहुँचाना हिंसा है, पाप है । इसलिए गत सूत्र द्वारा जो आपत्ति प्रस्तुत की गई है आत्मा का नित्य मानने पर उसका वध सम्भव न हान से हिसारूप पातक का अभाव होगा वह सर्वथा अयुक्त है ।

यदि देह, इन्द्रिय, बुद्धि आदि सबके सघात को आत्मा के कार्यों का आश्रय मानाजाता है, तो कार्याश्रय पद का 'वर्त' पद के साथ कर्मधारय समास करके कार्याश्रय जा कर्ता है, उनके वध से हिंसा होती है, नित्य आत्मा के वध से नहीं गमा मूलार्थ समझना चाहिये । आत्मा के मुखानुभव आदि का सम्पादन देहादि सघात पर निर्भर है, उसके बिना नहीं होसकता । अत आत्मा के भागादि के साधन देहादिसघात का वध हिसारूप पातक है । आत्मा का उच्छेद हिंसा नहीं, क्योंकि वह नित्य है, उसका उच्छेद असम्भव है ।

इस विवेचन के अनुसार यदि केवल देहादिसघात का आत्मा मानाजाता है, देहादि स अनिर्दिष्ट बार् नित्य चेतन आत्मत्व स्वीकार नहीं कियाजाता तो देहादि के प्रतिक्षण परिवर्तनशील होने के कारण शरीर के दाह व वध से जो आपत्ति हिंसा एवं पातक का अभाव होने के रूप में चौथे सूत्र में प्रस्तुत की गई है वह निर्विघ्न बनी रहती है, अत देहादिसघात से अनिर्दिष्ट आत्मा का न मानना सर्वथा अयुक्त है । ६ ॥

आत्मा देहादिसघात से भिन्न देहादिसघात से अनिर्दिष्ट आत्मा की सिद्धि के लिए आचार्य सूत्रकार अन्य हेतु प्रस्तुत करता है—

सव्यदृष्टस्येतरेण प्रत्याभिज्ञानात् ॥ ७ ॥ (२०४)

[सव्यदृष्टस्य] बाई आँख से देखे पदार्थ का इतरण, अन्य दाई आँख से [प्रत्याभिज्ञानात्] प्रत्याभिज्ञान होने के कारण स्पष्ट होता है आत्मा इन्द्रियादि से भिन्न है ।

गत प्रकरण [सूत्र ४ ६] में देह से आत्मा का भिन्न होना सिद्ध किया गया। प्रस्तुत प्रसङ्ग [सूत्र ७ ११] में इन्द्रियो से आत्मा का भेद सिद्ध किया गया है।

पहले और अनन्तर होनेवाले दो ज्ञानों का एक विषय में जो मिलावृत्ति जाना होता है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। किसी ने देवदत्त का मधुरा में देखा, उसीको कानान्तर में वह दिल्ली में देखकर कहता है यह वही देवदत्त है, जिसका पहले मैंने मधुरा में देखा था। यह ज्ञान 'प्रत्यभिज्ञान' है। हमें पहले मधुरा में देखे का ज्ञान और इस समय दिल्ली में देखे का ज्ञान दोनों सम्मिलित है। इसीप्रकार व्यक्ति बाईं आँख से देखे पदार्थ का दाईं आँख से प्रत्यभिज्ञान करता है 'जिस अर्थ का मैंने पहले बाईं आँख से देखा था उसीको मैं अब दाईं आँख से देख रहा हूँ' व्यवहार में ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता देखा जाता है।

यदि इन्द्रियो का चेतन आत्मा माना जाता है तथा अन्य अतिरिक्त द्रव्य अन्य कोई नहीं है ऐसा कहा जाता है, तो व्यवहार में उक्त प्रत्यभिज्ञान का दोनों संवधा अनुपपन्न होजायगा, क्योंकि चेतन के विषय में यह एक निर्धारित व्यवस्था है कि एक चेतन को हुए ज्ञान का अन्य चेतन को प्रत्यभिज्ञान नहीं होयगा। अर्थ को देखा जब न उसका प्रत्यभिज्ञान मैं के होजाय, यह असम्भव है। पर यहाँ बाईं आँख से देखे अर्थ का दाईं आँख से देखने पर प्रत्यभिज्ञान का होना, यह सिद्ध करता है कि आँख स्वयं चेतन द्रव्य नहीं है प्रत्युत इन दोनों में अतिरिक्त चेतन द्रव्य है जो अकाल स्वयं दोनों माधनो दाईं-बाईं आँखों में हुए ज्ञान का प्रत्यभिज्ञान करता है। निमित्त इन्द्रियो के द्वारा हुए ज्ञान का प्रत्यभिज्ञान होना व्यवहार में बराबर देखा जाता है जिस वट को अन्धेर में मने हाथ में छूआ था, उसीको अब प्रकाश होने पर आँख से देख रहा हूँ। इन्द्रियो को चेतन आत्मा मानने पर यह सब असम्भव है; क्योंकि एक चेतन के ज्ञान का अन्य चेतन को प्रत्यभिज्ञान नहीं होसकता ॥ ७ ॥

चक्षु एक है एव हंतुं मे इन्द्रियात्मवानी की आपत्ति को आचार्य सूत्रकार सूचित करता है

नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥ २०५

[न] नहीं (युक्त उक्त हंतुं) । एकस्मिन् एक [नासास्थिव्यवहिते] नाक की हड्डी में व्यवहित (आँख में [द्वित्वाभिमानात्] दो का भ्रम होने से ।

इन्द्रियो से आत्मा को अतिरिक्त सिद्ध करने के लिए जो हंतुं गत सूत्र में दिया गया, उसका आधार आँखों का दो होना है। पर वस्तुतः यह ठीक नहीं क्योंकि चक्षु-इन्द्रिय एक है। बीच में नाक की हड्डी का व्यवधान आने के कारण वह एक चक्षु दो नसा दिखाई देता है यह ऐसा है, जैसे कोई लम्बी

वरन्तु ग्रीव मे व्यवधान आजाने मे एक हाती हुई - दा-जैसी दिखाई देती है दाएँ बाएँ केवल रूपर ने दो गोलक है, चक्षु उनमें एक होने से प्रत्यभिज्ञान सम्भव है, यह ग्रन्थ के ज्ञान का अन्य का प्रत्यभिज्ञान ज्ञान का प्रसंग नहीं, प्रत्युत चक्षु को अपने ही पूर्वज्ञान का कालान्तर में प्रत्यभिज्ञान होता है। अत इन्द्रिय की चेतन आत्मा मानने में कोई दोष नहीं : ८ ॥

चक्षु इन्द्रिय को है आचार्य सूत्रकार ने दा नेत्रों के होने से तर्क प्रस्तुत किया

एकविनाशे द्वितीयाऽविनाशात्नैकत्वम् ॥ ६ ॥ २०६

[एकविनाशे] एक के नाश होजाने पर [द्वितीयाऽविनाशात्] दूसरे चक्षु का विनाश न होने से [न] नहीं [एकत्वम्] एक होना (चक्षु का) ।

एक चक्षु के फूट जाने पर, न रहने पर दूसरा चक्षु बराबर बना रहता है। क्योंकि इस दशा में रूप ग्रथवा रूपी द्रव्य के ग्रहण करने में कोई बाधा नहीं होती। रूपादि विषय का ग्रहण होता चक्षु के अस्तित्व का प्रमाण है। यदि एक चक्षु होता, तो इसका नाश होजाने पर दूसरा चक्षु उपलब्ध न होना, तथा समाप्त में बाणा कोई व्यक्ति न होता। परन्तु ऐसा नहीं है। अत चक्षु दो होने पर एक चक्षु के द्वारा देखे का अन्य के द्वारा देखने पर प्रत्यभिज्ञान का होता यह सिद्ध करता है कि चेतन ब्रह्मा आत्मा इन्द्रिया से अतिरिक्त है ॥ ६ ॥

काणा, अवयवनाश से इन्द्रियात्मवादी के द्वारा पुन प्रस्तुत आपत्ति का सूत्र ने सूचित किया -

अवयवनाशेऽप्यवयव्युपलब्धेरहेतुः ॥ १० ॥ २०७

[अवयवनाशे] एक अवयव के नाश होने पर [अपि] भी [अवयव्युपलब्धे] अवयवी के उपलब्ध रहने-बने रहने से [अहेतु] अब हेतु अयुक्त है

गत सूत्र में चक्षु को दो बनाने के लिए, जो हेतु एकविनाशे द्वितीयाऽविनाशात् एक के नाश होने पर दूसरा बना रहता है प्रस्तुत विधायक वह समाय है। कारण यह है किसी अवयवी का एक-आध ग्रस नष्ट होजाने पर अवयवी बना रहता है। एक वृक्ष की किसी शाखाओं के कट-फट जाने पर वृक्ष वैसा ही उपलब्ध रहता है। ऐसे ही एक चक्षु का कुछ ग्रस न रहने पर चक्षु बना रहता है। अत चक्षु को दो कहना युक्तियुक्त नहीं है ॥ १० ॥

चक्षु दो स्पष्ट देखजाते हैं आचार्य सूत्रकार ने इस आपत्ति का समाधान किया -

दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ११ ॥ २०८)

[दृष्टान्तविरोधात्] दृष्टान्त के विरोध में अप्रतिषेध । प्रतिषेध असंगत है (यह अनु का) ।

अवयव के नाश से अवयवी का नाश आवश्यक है । अवयवी कार्य, और अवयव उसका कारण होता है; कारण का नाश होने पर कार्य का नाश अवश्यभावी है । ज्ञात्वा का नाश होज्ञान पर उस वृक्ष का नाश सिद्धान्तपक्ष से स्वीकृत है जो साक्षाद्युक्त था । अतः प्रस्तुत प्रसंग में यह दृष्टान्त प्रतिपाद्य अर्थ में विरुद्ध है । इसलिए चक्षु के अवयव का नाश होने पर अवयवी चक्षु का नाश आवश्यक है, इसलिए दो चक्षु होने का प्रतिषेध करना अयुक्त है ।

कारणद्रव्य अवयव के विच्छिन्न होजाने पर यदि कार्य-द्रव्य को अवस्थित माना जाता है, तो उसे नित्य मानना होगा, जो अनादि है । एक महान् अवयवी जित अतः अवयवों से उत्पन्न होता है, वे अवयव अपन रूप में अवयवी है । इस प्रकार एक बड़े अवयवी के कारणभूत अवयव भी बहुतेरे अवयवी है । उनमें से जिस अवयवी के कारणभूत अवयव विभक्त होकर बिखरजाते हैं, उसका नाश होजाता है, तथा जिनके कारण अवयव अपनी यथावस्थिति में बने रहते हैं, वे अवयवी अवस्थित रहते हैं । पर वे जिस बड़े अवयवी के अवयवरूप है, किसी एक अवयव का नाश होज्ञान पर वह अवयवी विद्यमान नहीं रहमत्वा कारण का विनाश होज्ञान पर कार्य को अवस्थित मानने से कार्य को नित्य मानना होगा, जो सर्वथा आपत्तिजनक है । ऐसी स्थिति में चक्षु के अवयव नष्ट होज्ञान पर कारण व्यक्ति का रूप का ज्ञान नहीं होना चाहिये । परन्तु रूपज्ञान होता है, इससे स्पष्ट है रूपज्ञान का साधन एक चक्षु विद्यमान है । जो चक्षु नष्ट होगया, वह इससे पृथक् था अतः दो चक्षुओं का अलग चलन होना सिद्ध होता है ।

सूत्र के 'दृष्टान्तविरोध' पद का एक अन्य अर्थ भी सम्भव है । दृष्टान्त का अभिप्राय देवाहुआ अर्थ । मरे हुए व्यक्ति की खापड़ी में चक्षुओं की स्थान पर अलग अलग दो गड्ढे दखेजाते हैं जिनके बीच में नाक की हड्डी का व्यवधान रहता है । शरीर के इग अंग की ऐसी प्रत्यक्ष बनाबट चक्षु को एक माने जाने के विरुद्ध है । अतः चक्षु दो हैं, यह स्पष्ट होता है ।

इस प्रसङ्ग में यह ध्यान रखना चाहिये, यदि चक्षु वस्तुतः एक हो ना लोकव्यवहार में यह कहाजाना है कि अमुक व्यक्ति की आँख फूटगई, तो उससे दाएँ-बाएँ का नियम नहीं होना चाहिये और न यह व्यवहार सम्भव है कि एक आँख फूटी या दोनों । एक आँख फूटने पर व्यक्ति 'काणा' कहाजाता है, चाहे दाईं आँख फूटी हो या बाईं । दोनों आँखें फूटने पर 'अन्धा' कहाजाता है । यह सब व्यवहार व स्थिति चक्षुओं का दो होना सिद्ध करते हैं ।

इसके अतिरिक्त एक बात और है जब कोई व्यक्ति एक आँख को अगुली या हाथ से मलता है, तो इन्द्रियसन्निकृष्ट दृश्य अर्थात् दो तरह का दिखाई देता है एक हिलता हुआ और दूसरा स्थिर। दृश्य विषय सामने रक्खा घड़ा एक है, पर कोई-सी एक आँख मलने पर घट की एक आकृति स्थिर और दूसरी चलती कंपती हिलती प्रतीत होती है। इस दशा में मली जार्ना हुई आँख का दृश्य चल, तथा दूसरी आँख का वही दृश्य स्थिर दिखाई देता है जब एक आँख का अन्व-पीडन मलना, नहीं किया जाता, तब दोनों आँखों का वह दृश्य एक स्थिररूप में दीखता है। यह प्रयोग चक्षु के दो होने का सिद्ध करता है ॥ ११ ॥

इन्द्रियान्तरविकार, देहातिरिक्त आत्मा का साधक चेतन आत्मतन्त्र देहादिमघात से अतिरिक्त है इस विषय में आचार्य सूत्रकार ने अन्य प्रमाण प्रस्तुत किया -

इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ १२ ॥ (२०६)

[इन्द्रियान्तरविकारात्] अन्य इन्द्रिय में हुए विकार में (इन्द्रियाद्यतिरिक्ता है आत्मा)।

किसी व्यक्ति ने एक अम्ल खट्टे फल के रस स्वाद को चखा, रस ग्रहण के साथ उसने फल के रूप और गन्ध का अनुभव किया। कालान्तर में वैसे फल को जब वह व्यक्ति दूर से देखता है, अथवा उसके गन्ध का ग्रहण करता है तब पढ़ने अनुभव किया रस की याद आन पर मूँह में पानी भर आता है। इस समय फल के 'रूप अथवा गन्ध' का उस व्यक्ति ने ग्रहण किया है। रूप को देखकर अथवा गन्ध का सूँघकर पूर्वानुभूत रस के स्मरण से जीभ में पानी भर आता है, या लार टपकने लगती है। फल का रूप चक्षु का तथा गन्ध घ्राण-इन्द्रिय का ग्राह्य विषय है, परन्तु पूर्वानुभूत रस की स्मृति से पानी जोभ में भरना है जो रसन-इन्द्रिय का ग्राह्य विषय है। यदि इन्द्रियों को चेतन आत्मतन्त्र माना जाता है, तो चक्षु द्वारा रूप को देखकर रसन-इन्द्रिय का रूप और रस के सादृश्य के आधार पर रस का स्मरण नहीं होसकता क्योंकि चेतन के विषय में यह व्यवस्था है कि एक के देखे हुए को अन्य स्मरण नहीं करसकता। चक्षु द्वारा रूप को देखकर इन्द्रियान्तर रसन में रस की लालसा से पानी का छूटना-विकार यह सिद्ध करता है—इन इन्द्रियों में भिन्न चेतन है, जो विभिन्न इन्द्रियरूप साधनों द्वारा अकेला सब विषयों को ग्रहण करता है। अपने गहीन विषय का स्मरण होना उपापन्न है। अतः देहादिसघात से आत्मा को अतिरिक्त मानना प्रामाणिक है ॥ १२ ॥

इन्द्रियान्तरविकार, आत्मा का साधक नहीं इन्द्रियात्मवादी के द्वारा इस विषय में प्रस्तुत आशका को सूत्रकार ने सूचित किया

न स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वात् ॥ १३ ॥ (२१०)

[न, नहीं (युक्त इन्द्रियान्तरविवार हनु) | स्मृते' स्मृति वा | स्मर्तव्य-विषयवान् | स्मर्तव्य विषय होने से ।

स्मर्तव्य वह है जिसका स्मरण किया गया । मूँह में पानी रस का स्मरण होने से भर आता है, इसलिए रस स्मृति का विषय है । तात्पर्य है, स्मृति एक धर्म है उसका विषय है । किसी निमित्त में वह उभर आती है । पतल कर्मा रसन-इन्द्रिय में रस का अनुभव किया गया । किसी सत्कार आदि विशेष कारण से अवसर आने पर रसन इन्द्रिय का रस की स्मृति होने में कोई बाधा दिनाई नहीं देती । आकाश में चमकता चाँद नायक को अपनी प्रेयसी के मुख का स्मरण करा देता है । ता चक्षु द्वारा देखे गये फल रूप से रसन को रस का स्मरण हो आने में क्या आपत्ति है । रस का इस प्रकार स्मरण हो आना सब रसन इन्द्रिय का कार्य है, इन्द्रियातिरिक्त किसी आत्मा का इसमें क्या सम्बन्ध ? अतः इन्द्रियान्तर-विवार हनु किसी अतिरिक्त आत्मतत्त्व का साधक सम्भव नहीं । १३ ॥

स्मरण इन्द्रिय-धर्म नहीं आत्मधर्म है । आचार्य सूत्रकार ने उक्त आपत्ति का समाधान किया -

तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ १४ ॥ २११

[तदात्मगुणसद्भावात् | रसादि स्मृति के आत्मा का गुण होने से | अप्रति-षेध | प्रतिषेध असंगत है (इन्द्रियातिरिक्त आत्मा के अस्तित्व का) ।

मैं स्मरण करता हूँ । अहं स्मरामि, अथवा 'विविधविषयक स्मृतिमानहम्' अनेक विषयों को स्मृति मुझे है, इत्यादि सर्वजनप्रसिद्ध अनुभव से यह सिद्ध है कि स्मृति आत्मा का गुण धर्म होसकता है । किसी एक इन्द्रिय का न विविध विषयों का अनुभव होसकता है, अतः स्मरण । रसादि स्मृति को आत्मा का गुण मानना होगा । चक्षु के द्वारा फल के देखने पर फलगत रूप के सादृश्य से रसन इन्द्रिय का रस की स्मृति का होना सर्वथा अनूपपन्न है, क्योंकि इन्द्रिया का चेतन मानने पर अन्य के देखे से अन्य स्मरण नहीं कर सकता (नान्यदृश्यमन्य स्मरति) उस चेतनसम्बन्धी व्यवस्था के अनुसार चक्षु के देखे से रसन को स्मृति होना असम्भव है । परन्तु स्मृति होती अवश्य है, इससे देहा-द्रव्याविभिन्न आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है, जो एक रहकर चक्षु व रसन आदि विभिन्न इन्द्रिय-रूप माधतों के द्वारा विविध विषयों का ग्रहण किया करता है । उसी रूप के देखने से रस की स्मृति का होना सर्वथा उपपन्न है ।

इस प्रकार स्मृति को आत्मा का गुण मानने पर स्मृति का होना सम्भव है । इन्द्रिया को चेतन आत्मा के स्थातीय मानने पर रूपज्ञान, रसज्ञान, गन्धज्ञान आदि के वर्त्ता एक दूसरे से भिन्न होंगे; तब इन विभिन्न विषयक ज्ञानों का

एक प्रतिस्न्धान नही होसकता । यदि इस स्थिति में प्रतिस्न्धान मानाजाना है, तो इन्द्रियों के अपन-अपन विषयों को ग्रहण कियेजाने की जो व्यवस्था है, वह अनुपपन्न होजायगी । चक्षु रूप का ग्रहण करता है, रसादि का नहीं रसन केवल रस का ग्रहण करता है अन्य रूपादि का नहीं; यह सब इन्द्रियों के विषयग्रहण की व्यवस्था का तिलाञ्जलि देनी होगी, जो सर्वथा अनुभवविरुद्ध है ।

पन एक जान विभिन्न साधनों से अनेक अर्थों का द्रष्टा अपने पूर्वानु-
सृत अर्थ का स्मरण करता है, यही मानना प्रामाणिक है । इससे स्पष्ट होता है
अनेक अर्थों के द्वारा एक आत्मा का अपने पूर्वानुभव का प्रतिस्न्धान होने में
आत्मा का गुण मानने पर स्मृति का सदभाव सम्भव है, अन्यथा नहीं । स्मृति
के लक्ष्य पर सब प्राणियों के व्यवहार भिन्न है । इन्द्रियादिन्द्रियात्माविकार
आत्मा के इन्द्रियादि में अस्मिन् अस्मिन् का साधक है यह एक उदाहरण-
मात्र है केवल एक नमूना । आत्मा के साधन अनेक हनुओं का विस्तारभय से
इस उल्लेख करना उपक्षिप्त कर दिया है । १६ ॥

गतसूत्र [१२] में प्रदर्शित इन्द्रियात्मवादी की भावना में आचार्य सूत्र-
वार अन्य दोष प्रस्तुत करता है—

अपरिसंख्यानाच्च स्मृतिविषयस्य ॥ १५ ॥ २१२॥

[अपरिसंख्यानात्] परिमर्यादा परिगणना में करने से [च] तथा
(उपप्रकार) [स्मृतिविषयस्य] स्मृति के विषयों की, उक्त कथन करदियागया
है ।

तेरहवें सूत्र से उपप्रकार जो जान इन्द्रियात्मवादी के विचार की कहीगई
है वह स्मृति के विषयों को परिगणना में करने के कारण है । यदि स्मृति के
विषय का यथायथ समझलियाजाता, तो वैसे कथन का अवसर न आता ।

स्मृति होने की परिमर्यादा दो है । पहली है जहाँ स्मर्यमाण अर्थ का
प्रत्यक्ष नहीं होरहा होता । दूसरी इसके विपरीत वह है जहाँ स्मर्यमाण अर्थ का
प्रत्यक्ष होरहा होता है । स्मृति की पहली दशा को स्मृतिविषय का बोध करने-
वाले समानार्थक चार प्रकार के वाक्यों द्वारा अभिव्यक्त कियाजाता है उनका
विवरण इसप्रकार समझना चाहिये -

१. 'अज्ञासिषमहममर्थम्' जाना था मैंने उस अर्थ को । इस भूतकालिक
अर्थज्ञान के स्मरण में जाता, भूतकालिक ज्ञान तथा पूर्वज्ञान अर्थ, तीनों की
प्रतीति होती है । प्रत्येक ज्ञान में जाता आत्मा भासित रहता है, क्योंकि प्रत्येक
ज्ञान आत्मा को होता सम्भव है । अतः ज्ञान होने पर आत्मा स्वभावतः भासित
रहता है । इसलिए यहाँ स्मृति का विषय केवल अर्थ नहीं है, प्रत्युत जाता, ज्ञान

और अर्थ, तीनों स्मृति के विषय है। इसीप्रकार स्मृति का अभिव्यञ्जक अन्य वाक्य है।

२. 'ज्ञातवानहममुमर्थम्' ज्ञाना मैंने उस अर्थ को। इस स्मृतिवाक्य में ज्ञाता प्रधान है; वाक्य में प्रथमान्त पद से कहा अर्थ प्रधान स्वीकार किया जाता है। इसप्रकार तीसरा स्मृतिवाक्य -

३. 'अज्ञातवर्थो मया ज्ञातः' - वह अर्थ मुझने जाना गया अर्थप्रधान है। तथा चौथा स्मृतिवाक्य -

४. 'अस्मिन्नर्थे मम ज्ञानमभूत्' - उस अर्थ के विषय में मेरा ज्ञान हुआ ज्ञान प्रधान है।

स्मृति के अभिव्यञ्जक इन चारों प्रकार के वाक्यों की समानार्थकता का आधार यह है कि ये सभी वाक्य समानरूप में ज्ञान, ज्ञान ज्ञेय अर्थ तीनों को विषय करते हैं। तात्पर्य है, स्मृतिवाक्य से बोध्य ये तीनों ही हैं, केवल अर्थ नहीं।

जब अर्थ के प्रत्यक्ष होने पर पूर्वानुभव की स्मृति होती है यह स्मृति की दूसरी परिस्थिति है। इसे 'प्रत्यभिज्ञान' अथवा 'प्रतिसन्धान' कहा जाता है - एक पत्नीति में अनेक जानों का सघटित हो जाना। ऐसे स्मृतिवाक्य का स्वरूप होता है 'अद्राक्षममुमर्थं यमेव एगर्हि पश्यामि' देखा था मैंने उस अर्थ को, जिसका ही अब देख रहा हूँ। इस प्रतिसन्धिज्ञान का कर्त्ता एक है, न यह ज्ञान बिना कर्त्ता के हो जाता है, और न इसके अनेक कर्त्ता हैं। उक्त वाक्य का 'अद्राक्षम्' क्रियापद भूतकालिक अनुभव और उस अनुभवात्मक ज्ञान की स्मृति को अभिव्यक्त करता है। उस अतीतकालिक ज्ञान का स्मृतिरूप ज्ञान हुआ बिना 'अद्राक्षम्' क्रियापद का प्रयोग सम्भव नहीं। इसप्रकार ये दो ज्ञान हैं। यहाँ भूतकालिक अनुभवात्मक ज्ञान इस समय होनेवाली स्मृति का विषय है। तात्पर्य हुआ इन दो ज्ञानों में वर्तमानकालिक स्मृत्यात्मक ज्ञान विषयी और भूतकालिक अनुभवान्तर ज्ञान उसका विषय है।

उक्त वाक्य के उत्तर अर्द्ध में कहा 'यमेव एगर्हि पश्यामि' उसी अर्थ को मैं अब देख रहा हूँ। इस समय हो रहा अर्थ का प्रत्यक्ष तीसरा ज्ञान है। इसप्रकार प्रतिसन्धिज्ञान में स्मर्यमाण अर्थ तीन ज्ञानों से युक्त रहता है; अर्थात् तीन ज्ञानों का विषय रहता है। पूर्वानुभव, पूर्वानुभूत की स्मृति तथा इस समय हो रहे प्रत्यक्ष ज्ञान इन तीनों ज्ञानों का विषय एक अर्थ है। एकार्थविषयक ज्ञानों की पहचान देहदि से अतिरिक्त आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करती है। क्योंकि य सब ज्ञान न एककर्तृक है, न अनेककर्तृक; इनका एक ही कर्त्ता सम्भव है। वही चेतन नित्य आत्मा है। नाना इन्द्रिय आदि नहीं।

इसप्रकार स्मृति का विषय केवल अर्थ है, यह निर्धारित या सीमित नहीं

है, प्रत्युत स्मर्तव्य अर्थ के साथ स्मृति जाता एव पूर्वानुभवत्मक जा स्मृति का विषय रहते हैं। स्मृति के प्रसिद्ध विषय होते हुए भी जाता आत्मा का यह कहकर प्रतिषेध किया जाता है 'आत्मा नास्ति' स्मृत स्मर्तव्यविषयत्वात् आत्मा नहीं है क्योंकि स्मर्तव्य अर्थ स्मृति का विषय है, यह प्रतिषेध प्रत्यक्षविरुद्ध होने से अमान्य है।

इस विवेचन के अनुसार स्मृति का विषय होने से आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है। यदि इन्द्रिय से अतिरिक्त आत्मा को न माना जाय, तो पूर्वोक्त इन्द्रियान्तरचिन्ता की घटना सम्पन्न नहीं हो सकती। ऐसा विचार प्रत्यक्ष दखा जाता है इसलिए इन्द्रिया से अतिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है।

'अब्राधम्' इत्यादि पदों से कथित ज्ञान केवल स्मृति है, तथा स्मृति का विषय पूर्वानुभूत केवल रस आदि अर्थ है ऐसा नहीं समझना चाहिये। वास्तविकता यह है कि जैसे जानने का प्रतिगन्धान होता है, ऐसे यह स्मृति का प्रतिगन्धान प्रत्यभिज्ञान है। यदि स्मृति पद से यहाँ 'प्रत्यभिज्ञान' अथ समभिनियोग, तो अधिक उपयुक्त है। क्योंकि प्रत्यभिज्ञान में स्मृति की छाया अवश्य रहती है। स्मृति के प्रमाणरूप न माने जाने से स्मृति के आधार पर आत्मा की सिद्धि तो अब अप्रमाणिक न कहा जा सकेगा। प्रत्यभिज्ञा का प्रमाण बोध में स्वीकार किया जाता है। फलतः अब्राधम् इत्यादि में अभिप्रेत ज्ञान केवल स्मृति न होकर स्मृति का प्रत्यभिज्ञान है।

सब विषयों का अर्पण करनेवाला एक जाता अपने गृहीत विषयों का प्रतिगन्धान करता है। मैं अनुभव अर्थ का जाना था अब जानता हूँ, अथवा आग जानता तथा बनी स्मरण करने की इच्छा रखता हुआ अचानक स्मरण नहीं करता, फिर अकस्मात् उसका स्मरण हो जाता है। इसप्रकार स्मरण की इच्छा के साथ तोना काग म होनेवाले स्मृतिज्ञान का प्रतिगन्धान हुआ करता है। यह सब प्रत्यक्ष व्यवहार केन नित्य आत्मा के स्वीकार करने पर सम्भव है।

संस्कार-संकमष आत्मस्थानीय - भाष्य में [५७] में बताया देहादि पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तनशील हैं, इसीलिए धीरे धीरे क्षीण होते हुए आन्तरिक में नष्ट हो जाते हैं। आ देहादि का आत्मा माना जाता अमण है। परन्तु यदि मानलिया जाय कि एक क्षण का देहादि समुदाय अगले क्षण में होनेवाले देहादि समुदाय को अपने समस्त संस्कार सत्त्व कर देता है, और ऐसा कम देहादि-समुदाय की अन्तिम क्षीण अवस्था तक चलता रहता है, तो देहादि में अनिरिक्त आत्मा न मानने पर भी स्मृति एवं प्रतिगन्धान आदि का होना सम्भव हो सकता है। देहादिगत संस्कारसमुदाय के अभाव का आगामी देहादि में गन्तव्य होत रहने से हिमा करने पर पातक के अभाव की आपत्ति का भी अवकाश नहीं

रहता; क्योंकि हिंसा का निमित्त सस्कार समुदाय हिंसा का फल भागने के लिए उसीरूप में बना रहता है। ऐसी स्थिति में देहादिसंघात से अतिरिक्त आत्मा मानना व्यर्थ है।

संस्कार अस्थिर है, आत्मस्थानीय नहीं—विचारना चाहिए प्रतिक्षण परिवर्तनशील देहादिसंघात में स्थिर सस्कारसमुदाय की कल्पना बहानेक प्रामाणिक है? वस्तुतः संस्कार उत्पन्न होते और नष्ट होते रहते हैं। संस्कारों के स्थिर रहने की कल्पना सर्वथा निराधार है। ऐसी दशा में कोई एक संस्कार सम्भव नहीं, जो तीनों कालों में होनवाले स्मृति, ज्ञान का अनुभव व प्रत्यभिज्ञान कर सके। इसके फलस्वरूप यही अनुमान होता है कि सर्वविषयग्राही एक आत्मतत्त्व है, जो प्रत्येक दंड में पृथक् पृथक् रहता हुआ अपने ज्ञान एवं स्मृति की कमानु-वर्धकता में प्रतिमन्यमान क्रियाकरता है। एक आत्मा के एक देह में रहने एवं देहान्तरो में न रहने से एक आत्मा के ज्ञान का अन्य आत्मा द्वारा प्रतिमन्यमान नहीं हो पाता। फलतः देहादिसंघात से अतिरिक्त चेतन नित्य आत्मा का अस्तित्व निश्चित है ॥ १५ ॥

मन आत्मस्थानीय—ज्ञान प्रवर्णन में देह और इन्द्रियों का आत्मा न होना सिद्ध सिद्ध गया। दिव्य जिज्ञासा करना है, देह इन्द्रिय न सही, पर मन को आत्मा क्या न मान लिया जाय? आत्मा के एक धर्म मन में सम्भव है। आचार्य सूत्रकार ने शिष्य-भावना को नुनित किया

नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ॥ १६ ॥ (२१३)

[न, नहीं देहादिसंघात से अतिरिक्त आत्मा, [आत्मप्रतिपत्तिहेतूनाम्] आत्मा व साधक हतुओं का [मनसि] मन में सम्भवात् सम्भव होने से।

देहादि से अतिरिक्त आत्मा का सिद्धि के लिए जो हेतु प्रस्तुत विषय है वे सब मन में घटित हो जाते हैं, तथा मन देहादिसंघात में परिगणित है। अतः इन हतुओं के आधार पर मन को आत्मा मानने से आत्मा का अस्तित्व देहादिसंघात से अतिरिक्त नहीं रहता, आत्मा एक, और सब विषयों का ग्रहण करने वाला हो सकता है, यह कहा गया। ये दोनों बातें मन में हैं। इन्द्रियाँ अनेक हैं, अपने-अपने अलग विषयों का ग्रहण करती हैं; परन्तु मन एक है, और सर्व-विषयग्राही है। अतः मन का आत्मा मानकर देहादिसंघात से अतिरिक्त आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं रहती चाहिये। १६।

मन आत्मा नहीं—आचार्य सूत्रकार उक्त जिज्ञासा का समाधान करता है

ज्ञातृज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ॥ १७ ॥ (२१४)

[ज्ञातृ] ज्ञान-आत्मा के [ज्ञानसाधनोपपत्तेः] ज्ञानसाधनो की उपपत्ति-सिद्धि से [संज्ञाभेदमात्रम्] केवल नाम का भेद है (आत्मा को मन कहना)।

ज्ञाता आत्मा सब अर्थों का जाननेवाला है; परन्तु ज्ञान के साधनों के बिना बाह्य एवं आन्तर अर्थों का उसे ज्ञान नहीं होना : बाह्य अर्थों के ज्ञान-साधन चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियाँ हैं। चक्षु के द्वारा रूप एवं रूपमयैत द्वयो को देखना है। घ्राण से सूँघना है, श्रवण से सुनना है, मन से चखना है, श्रोत्र से सुनना है। इन इन्द्रियरूप बाह्य साधनों के द्वारा ज्ञाता आत्मा बाह्य अर्थों का ग्रहण किया करता है। आन्तर अर्थ है मनन चिन्तन स्मरण, मन्त्र आदि। इनका ग्रहण करने के लिए आत्मा को एक आन्तर साधन-करण की अपेक्षा रहनी है। उस आन्तर करण का नाम 'मन' है। यदि उसे आत्मा के स्थान पर मान लिया जाता है, तो उसके स्थान पर एक अन्य आन्तर करण स्वीकार करना होगा, क्योंकि 'मन' नामक आत्मा को आन्तर अर्थों के ज्ञान के लिए एक आन्तर करण की आवश्यकता होगी। ऐसी स्थिति में केवल नाम वा भेद ज्ञान, आत्मा का नाम 'मन' और मन स्थानीय साधन का अन्य कुछ नाम, जो रखना चाहें। इससे स्वीकृत तत्त्वों की स्थिति में कोई अन्तर नहीं आता।

मन को सर्वविषयग्राही माना जाता है। आत्मा में अतिरिक्त आन्तर साधन रूप से स्वीकृत मन का यह व्यवसाय एवं विशेष कार्य है। आत्मा के साथ पाँचों बाह्य इन्द्रियों का सदा सम्पर्क रहना है; फिर भी एक समय में एक बाह्य इन्द्रिय द्वारा ज्ञान होता है अन्य इन्द्रियों द्वारा नहीं। उसका कारण है बाह्यार्थों का ज्ञान तब समय आत्मा और बाह्य इन्द्रिय के मध्य में मन की अस्तित्व। मन का सम्बन्ध जिस समय जिस इन्द्रिय के साथ होता है उस समय उसी इन्द्रिय से बाह्य बाह्य विषय का ज्ञान होना होगा, अन्य इन्द्रियग्राह्य विषय का नहीं। इसप्रकार विभिन्न बाह्य इन्द्रियों द्वारा ज्ञान होने समय प्रत्येक इन्द्रिय के साथ मन का सम्पर्क स्वीकार किया जाता मन का एक विशेष कार्य है, सूत्रकार ने स्वयं इसका मन का स्वरूप बताने के लिए मन का लक्षणरूप १।१।१६) मनः प्रवृत्तं किया है

यदि चिन्तन, मनन, स्मरण आदि के साधनरूप में मन को स्वीकार नहीं किया जाता, तो रूप आदि ज्ञान के साधन अन्य इन्द्रियों को स्वीकार करने के लिए किसी का बाधित नहीं किया जावेगा। जब सभी इन्द्रियाँ या विकल्प प्राप्ति होजायगा, जो सर्वथा अवाञ्छनीय एवं अमान्य है। १७ ॥

मन-आन्तर साधन आवश्यक यदि कोई है कि बाह्य इन्द्रियों की स्थिति का स्पष्ट अनुभव होता है। मन रूप आदि का ग्रहण करने के साधन चक्षु आदि का स्वीकार करना ठीक है, पर मनन, स्मरण आदि के साधन की आवश्यकता नहीं। वरणापूर्ण भावना में सूत्रकार इस विषय में सम्बन्धित है

नियमश्च निरनुमानः ॥ १८ ॥ २१५

[नियम । नियम च] तथा एसा) [निरनुमान] अनुमान-युक्ति-रहित है (जो रूपादि ग्रहण का साधन माना जाय स्मरणादि ग्रहण का नहीं) ।

रूपादि ज्ञान के करण चक्षु आदि का अस्तित्व रह, आन्तर स्मरण, मनन आदि का साधन अन्त करण न रहे; एसा नियम अयुक्त है। वोई ऐसा हेतु नहीं जिसके आधार पर रूपादि का ग्रहण करनेवाले चक्षु आदि साधनों का स्वीकार कर लिया जाय, और मनन-स्मरण आदि के साधन सर्वविषयवाही अन्त करण की उपेक्षा कर दी जाय। गन्ध, रस, रूप, स्पर्श गन्ध आदि विषय भिन्न है जिनका ग्रहण घ्राण आदि इन्द्रियों द्वारा होता है। सुख, दुःख स्मरण, मनन आदि विषय रूपादि से सर्वथा भिन्न है, जिनका ग्रहण चक्षु आदि साधनों से सम्भव नहीं। उनके ज्ञान के लिए अन्य करण का मज्जाव अपेक्षित है, एसा सर्वविषयवाही अन्त करण मन है।

समस्त बाह्य विषय जैसे किमी एक द्वान्द्व द्वारा मूहीन नहीं होते, विभिन्न विषयों के लिए अलग-अलग साधन देखे जाते हैं। चक्षु से गन्ध का ग्रहण नहीं होना, उसके लिए अन्य करण घ्राण है। चक्षु और घ्राण दोनों से रस का ग्रहण नहीं होता उसके लिए भिन्न इन्द्रिय रसन है। उन तीनों इन्द्रियों से स्पर्श, व शब्द का ग्रहण नहीं होना, उनके ग्रहण के लिए त्वक और श्रोत्र इन्द्रिय है। उसीप्रकार चक्षु आदि समस्त बाह्य इन्द्रियों से सुख दुःख आदि का ग्रहण नहीं होता उनके ग्रहण के लिए अन्य करण होता चाहिये। वह अन्त करण मन है, जिसका साधक हेतु जाना का एकसाधन होना अन्यत्र [१।१।१६] बताया है। वही सुखादि ज्ञान का करण है। जिस इन्द्रिय के साथ उसका सान्निध्य हो, उस इन्द्रिय के साथ विषय का आत्मा का ज्ञान हो जाता है, जिसके साथ सान्निध्य न हो, उसका नहीं होता। इसप्रकार मन अनेक ज्ञानों के युगपत् उत्पन्न न होने देने का प्रयोजक है। फलतः यह कथन कि आत्मा के साधक हेतुआ का सामान्य मन में होने से अतिरिक्त आत्म-तत्त्व अनावश्यक है सर्वथा अप्रामाणिक एवं असंगत है ॥ १८ ॥

आत्मा नित्य है देहादिमन्त्रात् से अनिरक्त है चेतन आत्मतत्त्व, यह सबप्रकार सिद्ध होगया, पर आत्मा के विषय में अब यह विचार करना अपेक्षित है कि उस नित्य माना जाना चाहिये, अथवा अनित्य ? इस सशय का कारण है विद्यमान पदार्थ का नित्य अनित्य दोनों प्रकार का होना। आत्मा का सद्भाव उपपादित हो जाने पर उसके नित्य अनित्य होने का सशय बनारहता है। आत्मा के अस्तित्व से जो हेतु प्रस्तुत किय गये हैं, उनसे इतना सिद्ध हो जाता है कि देह छूटने से पहले आत्मा का अस्तित्व देहादि से भिन्नरूप में रहना है। देह छूट-जाने के अनन्तर भी आत्मा अवस्थित रहता है, इस विषय में सूत्रकार ने बताया

**पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोक-
सम्प्रतिपत्तेः ॥ १६ ॥ (२१६)**

[पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धान्] पहले जीवन के अभ्यास की स्मृति के कारण, [जातस्य उत्पन्न हुए बालक के [हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः] हर्ष, भय शोक आदि प्रकट होने की सम्भावना से (आत्मा नित्य होनाचाहिये) ।

जातमात्र बालक के हर्ष आदि का कारण बालक जन्म के तत्काल अनन्तर ऐसे भाव प्रकट करते दिखाता है, जिससे बालक के हृषोत्क्रान्तव मय युक्त तथा दुःखी होने की स्थिति का पतालगता है । परन्तु इस जन्म में बालक ने अभी हर्ष, भय, शोक आदि के कारणों का अनुभव नहीं किया होता । वह नहीं जानता कि किन कारणों से हर्ष आदि उत्पन्न होते हैं, एवं उनको अभिव्यक्त किसप्रकार कियाजाना चाहिये । बालक पैदा होने ही रोता है, और जल्दी स्तन्य मातृदुग्ध प्राप्त करने के लिए ललकता है । इस अनुमान होता है, पूर्व जीवन में पैदा होने की भावा के स्तन्यपान और उसमें प्राप्त सन्तुष्टि का जो इसने अनुभव किया था उसकी स्मृति के कारण बालक ऐसी चेष्टा करता है । पूर्व जीवन में जन्म के तत्काल अनन्तर उसी चेष्टा उसने पूर्व जीवन के स्तन्यपान अभ्यास को सिद्ध करती है । इससे अन्तः पूर्व पूर्व जीवन का सिद्ध होना आत्मा की अनादि स्थिति का द्योतक है ।

आत्मा का अनादि होना आत्मा के नित्यत्व का साधक है; क्योंकि आत्मा की यह स्थिति पूर्व-पूर्व जन्म में अनुष्ठित कर्मों के अनुसार विविध प्रकार के शरीरों का धारण करके जैन-बीज यानियों में जन्म होना, मानवजन्म पाकर धनी-निम्न विद्वान्-मूर्ख सज्जन-दुर्जन नीराग-सराग आदि अनेकानेक वैविध्यों के रूप में जीवन प्राप्त करना आदि जीवन सम्बन्धी विचित्रताएँ आत्मा की अनादि जन्म कर्म-परम्परा का सिद्ध करती हैं । फलतः आत्मा एक देह छूटने से पड़ती और पोछे सदा विद्यमान रहता है ॥ १६ ॥

हर्ष आदि बालक के अनिमित्तक जातमात्र बालक के हर्ष, भय, शोक आदि के अनेक पूर्वजन्माभ्यास की स्मृति के विषय में जिज्ञासु द्वारा उठाई गई आपत्ति का सुत्रकार ने सूत्रित किया

पश्चादिषु प्रबोधसंभोजनविकारवत् तद्विकारः ॥ २० ॥ (२१७)

[पश्चादिषु] पञ्च कमल तथा अन्य फूलों में [प्रबोधसंभोजनविकारवत्] खिलने और मृदुमाने आदि विकार के समान [तद्विकार] जातमात्र बालक में हर्ष आदि विकार सम्भव है ।

कमल तथा अन्य फूल आदि सब अनित्य हैं । उनमें प्रबोध खिलना और सम्भोजन-मृदुमाना आदि विकार होते रहते हैं । जातमात्र बालक के हर्ष-शोक आदि

फूलों के प्रबोध-समीलन आदि विकार के समान निमित्तक हैं। इनके लिए पूर्वजन्म में किये अस्यास की स्मृति को कारण व रूप में प्रस्तुत करना व्यर्थ है। इसलिए हर्षादि-सम्प्रतिपत्ति हेतु आत्मा को नित्य सिद्ध करने में अक्षम है।

त्रिजामु ने अपनी बात को यहाँ केवल दृष्टान्त दकर सिद्ध किया, पर हेतु कोई नहीं दिया गया। हेतु के अभाव में केवल दृष्टान्त कभी साध्य का साधक नहीं होता, वह सर्वथा निरर्थक है।

इसके अतिरिक्त यह विचारणीय है कि केवल दृष्टान्त के बल पर ज्ञान-मात्र बालक को होनेवाले हर्ष, शोक आदि के कारणों को क्या झूठलाया जा सकता है? प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन में सुखादिजनक भोगों का भागकर उनकी स्मृति में हर्षाल्लस आदि का अनुभव किया करता है। प्रत्यात्मवदनीय इस परिस्थिति को पद्यादि-समीलन दृष्टान्त से हटाया नहीं जा सकता। जैसे अपने चाल जीवन में प्रत्येक व्यक्ति अपने अनुकूल शिष्टों का स्मरण कर हर्ष आदि का अनुभव करता है। ऐसे ज्ञातमात्र बालक व विषय में समझना चाहिये।

फूलों में पखुड़ियों का विभाग 'प्रबोध' तथा पखुड़ियों का परस्पर सयुक्त रहना 'समीलन' क्रिया के कारण होता है। पखुड़ियाँ में अनुकूल-प्रतिकूल क्रिया फूलों की ऐसी स्थिति की जनक है। कोई क्रिया बिना हेतु के नहीं हो सकती। क्रिया में उसके हेतु का निश्चित ज्ञान हो जाता है। यत्र व्यवस्था जैसे फूलों में है, वैसे ज्ञातमात्र बालक के हर्ष, शोक आदि की जनक चटाइयों में है। तब केवल दृष्टान्त व्यर्थ हो जाता है ॥ २० ॥

पद्म आदि में प्रबोध-समीलन निमित्तक— यदि कहा जाय, फूलों में प्रबोध आदि विकार किना निमित्त के होता है, ऐसी ही बालक के हर्ष आदि बिना कारण सम्भव हैं। सूत्रकार ने बनाया—

**उष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्मक-
विकाराणाम् ॥ २१ ॥ (२१८)**

[न] नही (युक्त, उक्त कथन) । उष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् । उष्ण शीत वर्षाकाल निमित्तक होने से [पञ्चात्मकविकाराणाम्] पृथिव्यादि पञ्च भूतात्मक विकारों के।

पृथिवी आदि पाँच भूतों के पारस्परिक सन्योग से होनेवाले विकारों परिवर्तनों में उष्णकाल आदि कारण हुआ करते हैं। फूलों का खिलना या मुरझाना गरमी-सर्दी वर्षा आदि ऋतुओं पर निर्भर करता है। अनुकूल ऋतु होने पर फूल-फल आदि मिलने-पकना हैं। जब अनुकूल ऋतु नहीं रहता, तब ये नहीं रहते। ऋतु के अनुसार इनमें प्रबोध-समीलन आदि विकार हुआ करते हैं, अतः जनस्पति आदि में ऐसे विकारों का निमित्त ऋतुमान है, ये विकार

बिना निमित्त के नहीं होते। ऐसे ही जातमात्र बालक के हर्ष आदि का कोई निमित्त होना आवश्यक है। उस अवस्था में पूर्वाभ्यास की स्मृति के बिना अन्य कोई कारण सम्भव नहीं। पूर्व-अनुभव उस स्मृति का कारण है। जातमात्र बालक को वैसा अनुभव पूर्वजन्म में होना सम्भव है। इसप्रकार देहादि व न रहने पर आत्मा व विद्यमान रहने से उसका नित्य होना सिद्ध होता है।

देहादि के समान उसके साथ आत्मा के उत्पाद और विनाश का स्वीकार करना सबथा अप्रामाणिक है। मन दि भावरूप पदार्थ के उत्पत्ति और विनाश को सिद्ध करनेवाला न कोई हेतु है, न दृष्टान्त। फलस्वरूप आत्मा का अनित्य नहीं माना जायसक्ता। जातमात्र बालक के हर्ष आदि बिना निमित्त के नहीं हो सकते, ऐसा सर्वथा निश्चित होजात पर आत्मा का अनित्य नहीं कहा जासक्ता; क्योंकि हर्ष आदि के निमित्त की उत्पत्ति के लिए आत्मा का पूर्व देहादि में सम्पर्क स्वीकार करना अनिवार्य है। प्रबोध-समीपन के उत्पत्ति आदि अन्यत्र निमित्त के समान बालक के हर्ष आदि का कोई अन्य दृष्ट कारण उपलब्ध नहीं होता, अतः निर्वाधरूप से उसका कारण पूर्वजन्मानुभववर्तिन स्मृति का मानना पड़ता है। यह स्थिति आत्मा को नित्य माने बिना सम्भव नहीं। फलतः आत्मा का अनित्य बनाना निरन्तर असम्भव है ॥ २१ ॥

आत्मा के नित्यत्व में अन्य हेतु — आचार्य सूत्रकार ने आत्मा के नित्य होने में अन्य हेतु प्रस्तुत किया

प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात् ॥ २२ ॥ २१६

[प्रेत्य] मरकर, पूर्वदेह त्यागने के अनन्तर देहान्तर के ग्रहण करने पर जातमात्र बालक को [आहाराभ्यासकृतात्] पूर्व-आहार के अभ्यास के कारण [स्तन्याभिलाषात्] स्तन्य की अभिलाषा से आत्मा नित्य जानाजाता है।

बालक उत्पन्न होत ही क्षुधा से पीड़ित होकर पूर्वानुभूत आहार के अभ्यास के कारण माता का दूध पीने की अभिलाषा से शरीर द्वारा दृष्टाजाना है। जातमात्र बालक के राने व हाथों पर चलाते से स्तन्य [मातृदुग्ध] आहार के लिए उसकी अभिलाषा का पता लगता है। ऐसी अभिलाषा पूर्वानुभूत आहार के अभ्यास के बिना सम्भव नहीं। कारण यह है चालू जीवन में जब व्यक्तित्व अथाग पीड़ित होता है उस समय क्षुधापीडा की निवृत्ति के लिए पदचर यत्न कर ऐसी दशा में ग्रहण कियेगये आहार को उसे स्मरण होजाता है उसमें आहार की अभिलाषा होती है, तथा आहार लेकर क्षुधा का निवृत्त करना है। जातमात्र बालक को ऐसी अभिलाषा पूर्वदेह में हुए इसप्रकार के अभ्यास के बिना सम्भव नहीं। इससे अनुमान होता है चालू देह ग्रहण करने के पहले उस आत्मा का देहान्तर से सम्बन्ध रहा है जहाँ यह आवश्यकता होने पर आहार बराबर चला

रहा है। वही आत्मा पहले गरीर का छोड़कर अन्य नये गरीर का जब ग्रहण करता है तब क्षुधा में पीड़ित हुआ पहले अभ्यास का स्मरण कर स्तन्य आहार की अभिलाषा करता है। फलतः एक देह नष्ट होकर अन्य देह मिलने में देह भेद होने पर भी आत्मा में कोई भेद नहीं होता। वह चालू देह मिलने के पहले वैसा था, वैसा अब है, और आगे वैसा ही बना रहेगा ॥ २२ ॥

बालक ज्ञातमात्र की चेष्टा चुम्बक के समान ज्ञातमात्र बालक की प्रवृत्ति में जिज्ञासु शिष्य द्वारा आशङ्करूप में उद्भाविता अन्य कारण की सम्भावना को सूत्रकार ने सूचित किया।

अयसोऽयस्कान्ताभिगमनवत्तदुपसर्पणम् ॥ २३ ॥ २२०

[अयस] लोह की [अयस्कान्ताभिगमनवत्] अयस्कान्त-चुम्बक की ओर प्रवृत्ति के समान [तदुपसर्पणम्] बालक का स्तन्य की ओर प्रवृत्त होना सम्भव है।

प्रवृत्ति के लिए पूर्वाभ्यास आवश्यक नहीं है, अतः बार बिना पूर्वाभ्यास के प्रवृत्ति देखी जाती है। लोहा चुम्बक की ओर प्रवृत्त होता है, पर उस प्रवृत्ति में पूर्वाभ्यास का सबल बड़ी प्रतीत नहीं होता। इसी प्रकार ज्ञातमात्र बालक की स्तन्यपात आदि की ओर अभिलाषा व प्रवृत्ति बिना आहाराभ्यास के सम्भव है। ऐसी दशा में आत्मा के नित्यत्व साधन के लिए प्रस्तुत किया गया उक्त हेतु शिष्यत्व रह जाता है ॥ २ ॥

बालक की चेष्टा चुम्बक के समान नहीं। आचार्य सूत्रकार एक आशङ्का का समाधान करने की भावना में विकल्प करता है लोहा की चुम्बक की ओर प्रवृत्ति किसी निमित्त से होती है अथवा बिना ही निमित्त के? इस आशङ्का पर सूत्रकार ने कहा

नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ॥ २४ ॥ २२१

[न] नहीं है प्रवृत्ति, बिना निमित्त [अन्यत्र] अन्य विभी ओर [प्रवृत्त्यभावात्] प्रवृत्ति के न होने से।

लोहा का चुम्बक की ओर प्रवृत्त होता बिना किसी निमित्त के नहीं है, उसका कोई विशेष कारण अवश्य रहता है। क्योंकि केवल लोहा चुम्बक की ओर प्रवृत्त होता है मृत्ती का लोहा या बकरी का लोहा आदि नहीं। अथवा चुम्बक ही ओर लोहा प्रवृत्त होता है मृत्ती के लोहा या अन्य कारण आदि की ओर नहीं। यह अर्थान्तर प्रकाश करती है चुम्बक की ओर लोहा की प्रवृत्ति का कोई निमित्त अवश्य है वहाँ किसी निमित्त का अस्तित्व कैसे जाना जाता है? इसे इस प्रकार समझना चाहिये।

कोई क्रिया बिना निमित्त के नहीं हो सकती। कही भी क्रिया का होना उसके निमित्त के अस्तित्व का चिह्न है। फिर लोहा-चुम्बकमान्निध्य से होनेवाली

क्रिया में यह नियम देखा जाता है कि केवल लौहधातु चुम्बक का आग प्रवृत्त होता है, न लौह अन्य के प्रति और न अन्य कोई चुम्बक के प्रति प्रवृत्त होता है। यह नियम उसमें नियम हेतु के अस्तित्व का द्योतक है। क्रिया क्रियाहेतु न तथा क्रियानियम क्रियानियमहेतु के अस्तित्व को वहाँ पकट करते हैं। यही कारण है उनकी अन्यत्र प्रवृत्ति नहीं होती। वह निमित्त है चुम्बक में लोह का अपनी ओर आकर्षण करने की शक्ति। इसके अस्तित्व का निश्चय क्रिया के द्वारा हो जाता है।

बालक की स्तन्यपान की ओर नियत प्रवृत्ति देखी जाती है। भूख में पीड़ित होने पर आहार के अभ्यास और उसके स्मरण के बिना ज्ञानभाव वाचक का स्तन्यपान की अभिलाषा का हाथ पैर मारकर और रोकर प्रकट करना सम्भव नहीं होसकता। इस जन्म में अभी तक उसने आहार का अभ्यास किया नहीं। इसमें पूर्व के जन्मान्तर की साधारण कल्पना की जाती है। पूर्वजन्म में रहते हुए जन्म आत्मा ने आहार का अभ्यास किया है; उसीका स्मरण कर इस समय स्तन्यपान की ओर बालक की प्रवृत्ति होती है। प्रत्येक देहधारी आत्मा के साथ यह व्यवस्था देखी जाती है कि पूर्वजन्म आहारभोग्य का स्मरण होने में क्षण लगन पर आहार की अभिलाषा होती है।

इस प्रवृत्ति का कोई निमित्त अवश्य है। इस बात का निश्चय अयस्कान्त-दृष्टान्त में हो जाता है क्योंकि बिना निमित्त किसी क्रिया का होना सम्भव है। अयस्कान्त के प्रति लौहधातु की प्रवृत्ति में निमित्त के विद्यमान होने में यह दृष्टान्त स्तन्यपान की प्रवृत्ति के निमित्त का बाधक नहीं होसकता। वह निमित्त-आहारभोग्य है। इस जीवन में अभी तक उसकी सम्भावना न होने में पूर्व पूर्व जन्मों में स्तन्यपान का अनुभव स्वीकार करना पड़ता है। जो आत्मा के नित्य होने का साधक है। फलतः उसके बाधकरूप में अयस्कान्त का दृष्टान्त प्रस्तुत करना असम्भव हो जाता है। २४।

आत्मा के नित्यत्व में हेतुन्तर —आत्मा के नित्य होने में आचार्य सूचक ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया—

वीतरागजन्मादर्जनात् ॥ २५ ॥ २२२

[वीतरागजन्मादर्जनात्] वीतराग का जन्म न देखे जाने से।

वीतराग व्यक्ति का पुनः जन्म नहीं होता, इसका तात्पर्य है जन्म मरण व्यक्ति का होता है। प्राणी का जन्म है देहादि से आत्मा का सम्बन्ध होना। यह रागादियुक्त आत्मा का सम्भव है। देहादि की स्थिति विविधप्रकार की है, समान जाति में भी देहादि की विभिन्नता विनिष्ठता प्रकट रहती है। यह सब रागादिभूलक है। विविध विषयों के प्रति सामान्य आसक्ति को 'राग' कहते हैं।

पहले अनुभव किये विषया का निरन्तर चिन्तन करना राग (आसक्ति) का कारण होता है। जन्म सराग का सम्भव है, यह स्थिति स्पष्ट करती है—विषयो वा पूर्वानुभव पूर्वजन्म से देहप्राप्ति के बिना नहीं होसकता। इससे ज्ञात होता है, पूर्व-देहों में अनुभूत विषयों का चिन्तन करता हुआ आत्मा उन विषयों में आसक्त रहता है। वही आसक्ति अन्य देह की प्राप्ति का निमित्त बनजाती है।^१ इस आधार पर जन्म सराग का मानाजाता है।

पहले परित्यक्त शरीर और दूसरे अस्तित्व-प्राप्त शरीर के मध्य यह आत्मा शखला के समान दोनों में सम्बद्ध रहता है। इसीप्रकार पूर्वदेह और उसमें पूर्वतर देह के मध्य आत्मा दोनों में सम्बन्ध का स्थापित रखता है। पूर्वतर देह से और पूर्वतम देह के साथ यही व्यवस्था रहती है। इसप्रकार अनादिबाल से शरीर परम्परा के साथ आत्मा का सम्बन्ध रहना ज्ञात होता है। इसीके अनुसार आत्मा के साथ राग का अनुबन्ध मिलसिला कमानुक्रमिक सम्बन्ध अनादि है। इससे आत्मा का नित्य ज्ञान सिद्ध होता है ॥ २५ ॥

आत्मा की सराग उत्पत्ति—गिष्य जिज्ञासा करता है—यह कैसे जानाजाय कि पूर्वानुभूत विषयों का निरन्तर चिन्तन करना राग का कारण है? आत्मा की उत्पत्ति के साथ राग की उत्पत्ति क्यों न सातलीजाय? सूत्रकार ने जिज्ञासु की भावना को सूत्रित किया—

सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः ॥ २६ ॥ २२३)

[सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्] सगुण द्रव्य की उत्पत्ति के समान [तदुत्पत्ति] सराग आत्मा की उत्पत्ति माननी चाहिये

घट आदि द्रव्य रूपादि गुणों के सहित उत्पन्न होने देखे जाते हैं। गुणसहित घटादि की उत्पत्ति जैसे अणु के कारणों से होती है, ऐसे राग से सहित आत्मा की उत्पत्ति अणु किन्हीं कारणों से सम्भव है। इसप्रकार आत्मा की उत्पत्तिधर्मक क्यों न मानलियाजाय?

यद्यपि बालू प्रसंग के पारम्भ में ५० तथा २३ सूत्रों से आत्मा के नित्यत्व की शरार का आशङ्कामूलक जिज्ञासा प्रस्तुत की गई है। उसीके अनुरूप यथन इस सूत्र में है—बाई नई बात नहीं बही गई। पहले कथनों में पद्मादि तथा

१ गीता [म. १. ६] में बताया है—

यद्यं चापि स्मरन् भाव त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

त तमेवेति कीर्त्तेय सदा तद्भावभाविनः ॥

जिन भावनाओं में अभिभूत हुआ आत्मा पहले देह को छोड़ता है, उन्हींका स्मरण करता हुआ उनके अनुकूल अन्य देहों को प्राप्त करता है।

अयस्कान्त दृष्टान्त हैं यहाँ सगुण घटादि, इनका कथनमात्र से प्रकार भेद समझना चाहिये । २६ ।

रागादि का कारण संकल्प आचार्य सूत्रकार ने त्रिजात्या का समाधान किया

न संकल्पनिमित्तत्वाद्वागादीनाम् ॥ २७ ॥ (२२४)

[न] नही होसकती (सराग आत्मा की उत्पत्ति) [संकल्पनिमित्तत्वात्] संकल्पनिमित्त बाये होने से [रागादीनाम्] रागादि के ।

राग द्वेष ईर्ष्या, मात्सर्य आदि की उत्पत्ति संकल्पनिमित्तक होती है । संकल्प का तात्पर्य है इष्टसाधनता का ज्ञान होना । अमृत वस्तु इष्ट का साधन है अमृत नहीं, ऐसा ज्ञान उन वस्तुओं के प्रति राग, द्वेष आदि की उत्पन्न करता है । जो वस्तु जिसके लिए अभीष्ट है, अनुकूल है उसमें राग और जो अनिष्ट है, पतिकूल है, उसमें द्वेष उत्पन्न होना है । इसी मूल्य इष्ट-साधनताज्ञान से रागादि की उत्पत्ति होती है । ज्ञातमात्र वालक का स्तन्य मातृदुग्ध में इष्टसाधनता का ज्ञान रहना है इसीलिए उसमें राग उस और का प्रवृत्ति होता सम्भव है । इसप्रकार का संकल्प अथवा इष्टसाधनताज्ञान पूर्वानुभव के बिना नहीं होसकता । वह पूर्वानुभव ज्ञातमात्र वालक के लिए उसके पूर्वजीवन में सम्भव है । यह स्थिति इस दृष्टि के साथ सम्बन्ध होने से पहले आत्मा का अल्प देहक साथ सम्बन्ध होना प्रकट करती है । इसप्रकार पूर्व, पूर्वतर, पूर्वतम देहों के साथ सम्बन्ध माने जाने से आत्मा का नित्य होना सिद्ध होता है ।

इसके विपरीत यदि सगुण द्रव्य की उत्पत्ति के समान सराग आत्मा की उत्पत्ति मानीजाती है, तो राग की उत्पत्ति में इष्टसाधनताज्ञान के निमित्त न रहने के कारण अनिष्ट पदार्थों के प्रति भी राग उत्पन्न होवाना चाहिये परन्तु ऐसा नहीं होता, इसलिए सराग आत्मा की उत्पत्ति होना असम्भव है

बालू जीवन में सर्वत्र यह व्यवहार देखाजाता है कि प्राणी जिन विषयों का उपभोग करता है उसमें अनुकूल विषयों के प्रति संकल्पजनित राग का होना जानाजाता है । इसमें निश्चित है पहले अनुभव किये विषयों का स्मरण रहना संकल्प की सीमा में आता है जो ज्ञातमात्र बालक के स्तन्यपान के प्रति राग से पूर्वानुभूत विषय के स्मरण होने का परिचायक है । वह पूर्वानुभव पूर्वजन्मों का मान बिना सम्भव नहीं । यदि संकल्प में अन्य कोई राग का कारण होसकता हो तो अन्यमान आत्मा से रागोत्पत्ति की कल्पना कहीजासकती है; परन्तु न तो संकल्प से अन्य कोई राग का कारण उपलब्ध है, और न आत्मा का उत्पन्न होना किसीप्रकार सिद्ध है इसलिए सगुण द्रव्य के समान सगुण आत्मा की उत्पत्ति का कहना सर्वथा अयुक्त है ।

यद्यपि सकल्प से अन्य धर्म अधर्मरूप अदृष्ट का राग का निमित्त मानना अयुक्त नहीं है, तथापि धर्म अधर्मरूप अदृष्ट का होना आत्मा का पूर्वशरीरों के साथ सम्बन्ध के बिना असम्भव है ; क्योंकि उन पूर्वजन्मा में आत्मा वर्त्ता द्वारा शुभ-अशुभ कर्मों के अनुष्ठान से धर्म अधर्मरूप अदृष्ट का सम्पादन होता है । जन्ममात्र बालक के चालू जीवन में अभी तक उनका होना सम्भव नहीं । फलतः राग की उत्पत्ति से अदृष्ट के साधारण कारण होने पर भी राग का असाधारण कारण विषयो के प्रति तन्मयता विषयपरायणता-विषयो का निरन्तर अध्ययन, उनका धारावाहिक अनुचिन्तन ही है । यही सकल्प का स्वरूप है, जो विषयो के प्रति राग की उत्पन्न करता रहता है । यह प्रवाह अनादि होने से आत्मा के नित्यत्व को सिद्ध करता है ।

यह सर्वथा युक्त है सामान्य रागमात्र की उत्पत्ति में सकल्प असाधारण कारण होता है, परन्तु रागविशेष की उत्पत्ति में धर्म अधर्मरूप अदृष्ट की कारणता अनिवार्य है । अदृष्ट निमित्त से कोई आत्मा गवादि पशु-प्राणियों में दृढधारण करने है अन्य मानव-प्राणि से, योनिविशेष अथवा जातिविशेष में उत्पन्न होने से प्राणी का विभिन्न खाद्य आदि पदार्थों से रागविशेष देखा जाता है । गाय, घोड़ा आदि घास चुगना पसन्द करते हैं, अन्य कतिपय प्राणी मिट्टी, भेड़िया आदि मांस में अधिक रुचि रखते हैं । इन जातिविशेषों में आत्मा के सम्बन्ध का कारण अदृष्ट [धर्म अधर्म] है, जातिविशेष के अनुसार खाद्य आदि से रागविशेष का होना अदृष्ट निमित्तक है । उन प्राणियों में भी सकल्प कारण रहता है । इसीलिए सकल्प का राग का असाधारण कारण माना गया है । इसका अन्य कारण कहना अयुक्त है । २७ ।

शरीर की परीक्षा नित्य चलन आत्मा का शरीर के साथ सम्बन्ध अनादि प्रवाह से बना आ रहा है, इसका विवेचन गत प्रसंग में किया गया । आत्मा का विविध शरीरों के साथ सम्बन्ध आत्मा के अपने शुभ अशुभ कर्मों के अनुसार होता है, जहां वह अपने किये कर्मों का सुख-दुःखरूप फल भागता है । प्रमेयो मे पठित [१ । १ । ६] आत्मा की परीक्षा के अनन्तर 'कमप्राप्त शरीर' की परीक्षा करना अपेक्षित है । परीक्ष्य विषय है क्या इस शरीर का उत्पादन कारण कोई एक पृथिवी या जल आदि तत्त्व है ? अथवा पृथिवी आदि अनेक तत्त्व उसके उत्पादन कारण हैं ? इस समय का कारण है विभिन्न वार्दियों द्वारा दो, तीन, चार या पांच भूतों का शरीर की उत्पत्ति का बनाना । इनमें यथार्थ क्या है ? यह परीक्षणीय है । आचार्य सूत्रकार ने बताया

पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः ॥ २८ ॥ २२५

[पार्थिवम्] पार्थिव-पृथिवी से बना है शरीर, इस भूलोक में

[गुणान्तरापलब्धे] गन्ध के अतिरिक्त अन्य गुणों की उपलब्धि से मानुष आर्ष भूलाकीय शरीरों में।

आत्मा का शरीर पार्थिव विचारणीय है भूलाकीय विविध यानियों का जो शरीर मनुष्य से लेकर पशु, पक्षी, कृमि, कीट पतंग आदि के हैं उनका उपादानकारण तत्त्व क्या है? सूत्रकार ने बताया, उनका उपादानकारण तत्त्व केवल पृथिवी है। इसीलिए वे सब शरीर पार्थिव हैं। सूत्रकार ने हनुं दिया पृथिवी गन्ध वाली है, विशेषगुण गन्ध केवल पृथिवी का है विविध यानियों के जितने भूलाकीय शरीर हैं, वे सब गन्ध वाले हैं, उन इन शरीरों का उपादान कारण पृथिवीतत्त्व है। जल आदि अन्य भूतत्त्व जो द्रव्य कार्यों के उपादानकारण हो सकते हैं सब गन्धरहित हैं। यदि वे भूलाकीय शरीरों का उपादानकारण रहें होते तो वे सब शरीर गन्धरहित होते। कारण के गुण कार्य में गुणा का उत्पन्न करते हैं। जलादि के गन्धरहित होने से इन शरीरों में गन्ध की उत्पत्ति असंभव होती।

गन्ध के अतिरिक्त जो अन्य गुण—रूप, रस, स्पर्श आदि—शरीरों में उपलब्ध होते हैं, वे वस्तुतः पृथिवीगत गुण हैं। यद्यपि शरीर की रचना में जल आदि अन्य सब भूतों का सहयोग समान है आवश्यक भी रहता है। परन्तु वह निमित्तकारणमात्र रहता है, उपादानकारण नहीं। यह शरीर समस्त चटा, इन्द्रिय और अर्था गन्ध, रस आदि भागों के आश्रयरूप से उपयोग में आता है, उसकी रचना में पाँचों भूतों का सहयोग रहता है। निमित्तरूप से भूतों के सहयोग का निषेध यहाँ अभिप्रेत नहीं है। प्रत्येक कार्यद्रव्य की उत्पत्ति में उपादानकारण अथवा समवायिकारण समानजातीय अनैक अवयवरूप रहता है, विजातीय अवयव नहीं। द्रव्यसर्ग में यह एक निश्चित व्यवस्था है। उर्मातः भूलाकीय शरीरों का उपादान कारण केवल पृथिवी होने से ये पार्थिव हैं।

इसके अनुसार जलीय, तैजस, वायव्य शरीरों की कल्पनामूलक संभावना अन्य लोकों में हो सकती है, लोक लोकान्तर मानव की दृष्टि से असंभव है। उनमें से कहीं जलीय आदि शरीरों का होना संभव है। वहाँ भी अन्य भूतों के संयोग सहयोग की उपेक्षित नहीं समझना चाहिये। यह सब पुरुष के प्रयोजन की सिद्धि के अधीन व अनुकूल रहता है। पुरुष के भाग, अपवर्ग आदि प्रयोजन जहाँ जिस रूप में संपन्न होने संभव हों, उसीके अनुकूल शरीर आदि की रचना मान्य रहती है। लोक में अन्य पात्र वस्त्र आदि की रचना में यही स्थिति देखी जाती है। मिट्टी, तावा, पीतल, धागा आदि विविध उपादानों से अलग अलग बनाय-जानेवाले पात्रों व वस्त्रों में उन उपादानों से अतिरिक्त अनेक तत्त्वों का सहयोग अपेक्षित रहता है, और पूर्णरूप से उनका उपयोग होता है। परन्तु वह कार्य उपादानतत्त्व के रूप में व्यवहृत होता है जो यथार्थ है।

शरीर पाञ्चबौतिक आदि नहीं भूतोभीय शरीर द्वैभौतिक, वैभौतिक चानुभौतिक, पाञ्चभौतिक होसकता है, क्योंकि उनके गुण शरीर में उपलब्ध होना है। 'तदगुणोपलब्ध'—ऐसी मान्यता अनेक वादियों के द्वारा प्रस्तुत की गई है। परन्तु 'गुणों की उपलब्धि हनु के सम्बन्ध होने से सर्वथा अपेक्षणीय है। गुणों का उपलब्ध होना मानो अवस्थाओं में सम्भव है; जब उन भूतों की चार् उपादानकारण माना जाय, अथवा केवल सहयोगो निमित्तमात्र माना जाय, जैसा अन्य घट पट आदि द्रव्यों की रचना में देखा जाता है। इसलिये अनेकभूतप्रकृति शरीर का बनावटाने हनु किसी एक स्थिति के निद्वारायक न होने न हवाभास सम्भन्न चाहिये।

वस्तुस्थिति यह है यदि शरीर को अनेकभूतप्रकृति माना जाय अर्थात् यह स्वीकार किया जाय कि शरीर के उपादानकारण तत्त्व अनेकभूत हैं तो शरीर अगन्ध अरस अरूप, अस्पर्श रहेगा। न उसमें गन्ध उत्पन्न होसकता न अन्य कोई स्मादि गुण। कार्यद्रव्य में गुणों की उत्पत्ति कारणगत गुणों से उनके अनुक्त दृष्टा करनी है। यह कहने में तो बड़ा सरल लगता है कि सभी भूत कारण रहेंगे, तो सभी गुण कार्य में उत्पन्न होजायंगे, परन्तु यह सम्भव नहीं है। पहले यह निर्दिष्ट किया जाना है कि किसी कार्यद्रव्य के समवायिकारण समान जातीय अवयव हो सकत है, विजातीय नहीं। यदि पृथिवी और जल के उपादान भूत अवयवों से सहत होकर कोई एक कार्य द्रव्य उत्पन्न किया जाता है, तो वह न पृथिवीजातीय होगा, न जलजातीय इसलिये उसमें न गन्धगुण उत्पन्न होसकेगा, न रस; वह अगन्ध, अरस होगा।

इस तथ्य को एक नौकिक उदाहरण से समझना चाहिये। एक स्थान पर दो गाय तीन घोड़े, दो ऊँट, चार कुत्ते दो बकरी और दो आदमी सामूहिकरूप में गूँट हैं। उस समूह को क्या कहा जायगा? उस गाय, घोड़ा, बकरी आदि में से क्या नाम दिया जायगा? यह स्पष्ट है किन विजातीय अवयवों के सामूहिक से वह समूह बना है, उनमें से किसी एक का नाम उस समूह को नहीं दिया जासकता। यह स्पष्ट है, उनमें से कोई जातीय धर्म, समूह में उभरकर नहीं आता। ठीक यही स्थिति पृथिवी आदि विजातीय भूतों के सहत होने में है।

यद्यपि गाय, घोड़ा आदि विजातीयों के समूह को एक नाम न दिया जायक, ऐसी बात नहीं है। समानजातीयता के आधार पर उन्हें एक नाम दिया जासकता है। यदि उनमें कोई मनुष्य नहीं है, तो उस पशुओं का समूह कहा जासकता है। ये पशु हैं, अथवा ये पशु खड़े हैं, ऐसा कहने में कोई अव्याप्तिकता नहीं है। यदि उनके किसी धर्म या गुण का कथन करना अभीष्ट है, तो ऐसे गुण का कथन किया जाना वास्तविक व सगत होगा जो सामान्यरूप से पूरे समूह में पाया जाता है। उस समूह के किसी एक अवयव के गुण का समस्त समूह के लिये प्रयोग

बनना वास्तविक न होगा। ऐसे समूह के लिये यह नहीं कहा जा सकता, कि यह मिमियाता है, या हिनहिनाता है; क्योंकि यह विशेषता या गुण समूह के किसी एक अंश का है। हाँ! यह कहा जा सकता है, कि यह घास खाता है।

यदि उस समूह में दश-चार मनुष्य सम्मिलित हैं, तो साधारणरूप से उसे पशु-समूह नहीं कहा जायगा। प्राणी समूह कह सकते हैं। उसके विषय में ऐसे धर्म या गुण का कथन किया जा सकता है, जो प्राणीमात्र में सम्भव हो। जैसे यह समूह स्वयं चलता-फिरता या सुख-दुःख का अनुभव करता है। यह कहना उचित न समझा जायेगा कि यह समूह घास खाता है। घास का तात्पर्य विद्युद्द्विज, हरित, शुक, लृण आदि है, वनस्पति-समूदाय नहीं।

इस स्थिति को पाँच भूत के समूह पर विचारिये। जब दो, तीन, चार या पाँच भूत सहित होकर किसी समूह को बनायेंगे, तो जो उन भूतों के सामान्य धर्म या गुण हों, उनकी अस्तित्व अथवा उत्पन्न होना समूह में सम्भव है, किसी एक अवयव के विशेष धर्म का नहीं। अनेकभूतप्रकृतिक समूह या कार्य कोई एक विशेषभूतरूप नहीं है, इसी कारण उसमें किसी एक भूत के गुण उत्पन्न नहीं हो सकते। समूह के सामान्य धर्मों का उत्पन्न होना सम्भव है। यह कहा जा सकता है कि भूतों का वह समूह अनित्य है, परिमाणवाला है, इत्यादि। फलतः अनेक भूतों से उत्पन्न कोई एक द्रव्यविशेष सम्भव नहीं है, अतः भूतान्तर शरीर का पृथिवीप्रकृतिक मानना युक्त है। इसी दशा में शरीरगत भन्ध की उपलब्धि पृथिव्युपादान तथा गुणान्तरों की उपलब्धि भी पृथिवीगत गुणों के कारण है। जलादि का सहयोग निमित्तमात्र रूप में सम्भव है ॥ २८ ॥

शरीर पार्थिव में श्रौत प्रमाण—इसी विषय में आचार्य सूत्रकार ने श्रौत प्रमाण का निर्देश किया—

श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ २९ ॥ २२६)

[श्रुतिप्रामाण्यात्] श्रुति-प्रमाण होने से [च] भी (इस विषय में)।

श्रुतिप्रामाण्य से भी ज्ञात होता है भूलोकीय प्राणी-शरीर पार्थिव है। 'सूर्यं ते चक्षुर्गच्छताम्' इस वैदिक मन्त्र में कार्य का अपने उपादान-कारण में लय होना बताया गया है। चक्षु-इन्द्रिय की रचना सूर्य से अर्थात् तैजस उपादान तत्त्वों से होती है। इसीप्रकार आगे कहा है 'पृथिवी ते शरीरम्'—शरीर पृथिवी में लय हो जावे। देहपात के अनन्तर शरीर तथा अन्य अङ्गों का अपने कारणों में लय होने का निर्देश स्पष्ट करना है शरीर की प्रकृति (उपादान कारण) पृथिवी है।

आगे उत्पत्तिविषयक वाक्य है—'सूर्यं ते चक्षुः स्पृणोमि'—सूर्य को तेरा चक्षु बनाता है। तात्पर्य है, चक्षु की रचना में तैजस तत्त्व प्रकृति है। इसीप्रकार

आगे वाक्य है 'पृथिवी ते शरीरं सृणोमि—पृथिवी को तेरा शरीर बनाता हूँ। तात्पर्य है शरीर की रचना में पृथिवी प्रवृत्ति है। इसप्रकार यज्ञ अपने उपादानकारण से कार्य (विचार की रचना का निर्देश किया गया है। इसमें शरीर का पार्थिव होना स्पष्ट होता है।

घट-पट आदि पदार्थों की रचना में समान जातीय उपादानकारणों से किसी एक कार्य की उत्पत्ति होना देखा जाता है। किसी एक निधामित कार्य के भिन्नजातीय उपादानकारण नहीं होते, यह गुण पक्षियों से स्पष्ट कर दिया गया है ॥ २६ ॥

इन्द्रिय प्रमेय परीक्षा शरीर की परीक्षा के अनन्तर अब प्रमेयक्रम में पठित [१।१।६] इन्द्रियों के विषय में विचार प्रस्तुत किया जाता है। जिज्ञासा है इन्द्रियां ग्रहण-ग्रहकार से उत्पन्न होती हैं अथवा पृथिवी आदि भूतो से ? आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा के मूल समय का कारण बताया

कृष्णसारं सत्युपलम्भाद् व्यतिरिच्य चोपलम्भात्

संशयः ॥ ३० ॥ (२२७)

[कृष्णसार] चक्षु की काली पृतनी व [मति] लेने पर [उपलम्भान] उपलब्ध होने से रूपादि विषय के, [व्यतिरिच्य] छोड़कर अपने प्रदेश को [च] भी [उपलम्भात्] उपलब्धि में विषय की [संशयः] संशय होता है (चक्षु आदि इन्द्रियों के उपादान-तत्त्वों के विषय में, ।

इन्द्रियकारणविषयक संशय काली पृतनी जो आँख के गोलक में दिखाई देती है, यह भौतिक है। जबतक यह ठीक बनी रहती है, रूपादि विषय की उपलब्धि होती रहती है। यदि यह न रहे अथवा इसमें कोई विकार आजाय, तो विषय की उपलब्धि नहीं होती। यह स्थिति चक्षु को भौतिक सिद्ध करती है। रूप आदि भूतगुण हैं, उनसे चक्षु का युक्त होना, चक्षु के भूतकार्य होने का साधक है। कृष्णसार चक्षु के रूपादि गुण अपने कारणगत गुणों में उत्पन्न हो सकते हैं। ये गुण क्योंकि भूतो में रहते हैं अतः चक्षु आदि इन्द्रियों का भौतिक माना जा सकता है ।

इसके अतिरिक्त कृष्णसार चक्षु में एक विशेषता देखी जाती है वह अपने से दूर अवस्थित विषय का ग्रहण करता है, तथा विषय के अतिसमीप आने पर उसे ग्रहण नहीं कर पाता। इन्द्रियों का अपने विषयों से सम्बन्ध न होने पर वे विषय का ग्रहण कर लें, ऐसा नहीं होता यह उसी दशा में सम्भव है, जब दूरस्थित विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध स्वीकार किया जाय। क्योंकि इन्द्रियों विषय से असम्बद्ध हुई कभी विषय को ग्रहण नहीं कर सकती। दूरस्थित विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध इन्द्रिय के विभु माने जाने पर सम्भव है। इन्द्रिय का विभु होना उसके अभौतिक होने का सिद्ध करता है। इसप्रकार इन्द्रियों से

भौतिक-अभौतिक दोनों प्रकार के धर्म उपलब्ध होना में संशय ही नहीं है कि उन्हें भौतिक माना जाय, अथवा अभौतिक ? ॥ २० ॥

इन्द्रियाँ अभौतिक प्रथम अभौतिकवादी के विचार को सूत्रकार ने सूचित किया -

महदणुग्रहणात् ॥ ३१ ॥ (२२८)

[महदणुग्रहणात्] महत् बड़ा और अणु छोटा दोनों प्रकार का विषय ग्रहण करने से (इन्द्रियाँ अभौतिक सिद्ध होती हैं) ।

चक्षु इन्द्रिय बड़े-से बड़े पदार्थ को ग्रहण करती है—सामने खड़े मकान बरसद आदि महान् वृक्ष और उनसे भी बड़े पर्वत आदि का समानरूप में ग्रहण करती है । ऐसे ही छोटे-से-छोटे पदार्थ को ग्रहण करती है । मकान के अन्दर सामने रखी मेज़, मेज़ पर पुस्तक, पुस्तक में छोटे-छोटे अक्षरों की आकृतियाँ, उनसे भी छोट सन्तो और पास्त के दान आदि, फिर समीप अवस्थित घट पट आदि और दूर से दूरस्थित चन्द्र तारागण आदि का चक्षु समानरूप में ग्रहण कर लेता है । यह स्थिति चक्षु के भौतिक होने की बाधक है । क्योंकि भौतिक पदार्थ जितना है, उनमें विषय को व्याप्त करपाता है, तथा जहाँ है वहीं सम्बद्ध होकर विषय का ग्रहण करसकता है । अभौतिक पदार्थ विषु होना से सर्वत्र छोटे-बड़े और दूर समीप के विषयों का ग्रहण करने में समर्थ रहता है । अतः इन्द्रिया का अभौतिक माना जाना उचित है । ३१ ॥

इन्द्रियाँ भौतिक हैं अभौतिकवादी के कथन पर विवचन करने हुए आचार्य कहना है केवल महत् और अणु विषय का ग्रहण करने में इन्द्रिय का अभौतिक और विषु होना सिद्ध नहीं किया जा सकता । यह सब किसप्रकार होता है; सूत्रकार ने बताया -

रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात्तद्ग्रहणम् ॥ ३२ । (२२९)

[रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात्] चक्षु-रश्मि का अर्थ विषय के साथ सन्निकर्षविशेष से [तद्ग्रहणम्, उस छोटे बड़े दूर-समीप विषय का ग्रहण होना है ।

अणु-महत् ग्रहण में चक्षुरश्मि निमित्त—छोटे-बड़े या दूर समीप के विषय का ग्रहण, चक्षु की रश्मियों का विषय के साथ सन्निकर्ष होने पर होता है इन्द्रिय के अभौतिक होने से नहीं । प्रायः प्रत्येक तैजस्य पदार्थ रश्मियों की रचना का प्रसारण करता है । चक्षु भी ऐसी स्थिति उसके तैजस्य होने को स्पष्ट करती है । प्रदीप के प्रकाश में विषय का ग्रहण इस लक्ष्य को प्रकट करना है तैजस्य पदार्थ रश्मियों को प्रसारित कर घटादि पदार्थों को प्रकाशित करना है । प्रदीप से रश्मियाँ फूटकर विषय तक पहुँचती हैं, यह बात उन दोनों के अन्तराल में

कभी आवरण आ जाने से स्पष्ट हो जाती है। मकान के अन्दर रक्खा हुआ प्रदीप भीत का आवरण अन्तराल में होने से बाहर के विषय का प्रकाशित नहीं कर पाता। इसी प्रकार चक्षु भित्ति आदि से आवृत पदार्थ का देखने में असमर्थ रहता है क्योंकि बीच में आवरण रहने से चक्षु का अपनी रश्मियों द्वारा पदार्थ के साथ अपेक्षित सम्बन्ध नहीं हो पाता। महत या अणु पदार्थ के ग्रहण होने न होने का यही कारण है; इन्द्रिय का अभौतिक होना नहीं। ३२ ॥

चक्षुरश्मि उपलब्ध नहीं—शिष्य जिज्ञासा करता है चक्षु की रश्मियाँ दिखाई तो देती नहीं; उन्हें क्यों स्वीकार किया जाय? सूत्रकार ने जिज्ञासु-भावना को सूत्रित किया—

तदनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३३ ॥ (२३०,

[तद्-अनुपलब्धे] उस (चक्षुरश्मि) के उपलब्ध न होने से [अहेतुः] हेतु गतसूत्र से निरिष्ट युक्त नहीं है।

तेज अथवा तैजस पदार्थ रूप और स्पर्श गुणवाला होता है उसका प्रत्यक्ष उस अवस्था में हो जाता है जब वह महत्तरिमाणवाला हो, अनेक अवयवों के संयोग से उत्पन्न हो तथा रूपगुणयुक्त हो। प्रदीप में यह सब स्थिति विद्यमान रहती है उसका प्रत्यक्ष से ग्रहण हो जाता है। चक्षु रश्मि यदि तैजस पदार्थ है, तो उसके रूप स्पर्शवाला तथा महत्तरिमाणवाला होने में कोई बाधक दिखाई नहीं देता। तेजी दशा में यदि वस्तुतः उगता अस्तित्व होता, तो वह प्रदीप के समान प्रत्यक्ष दिखाई देता परन्तु उसके न दीर्घन में स्पष्ट है, चक्षु-रश्मि जैसी कोई वस्तु नहीं। तब रश्मि और अर्थ के सन्निकर्ष से महत अणु विषय के ग्रहण होने का कथन असुक्त है ॥ ३३ ॥

चक्षुरश्मि अनुमान से ज्ञात आचार्य सूत्रकार ने इसका समाधान किया—

नानुमीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ॥ ३४ ॥ (२३१

[न] नहीं [अनुमीयमानस्य] अनुमान से जानागये पदार्थ का [प्रत्यक्षतः] प्रत्यक्ष से [अनुपलब्धे] उपलब्ध न होना [अभावहेतुः] अभाव का कारण।

जो पदार्थ अनुमान-प्रमाण से जान-नियोगया है प्रत्यक्ष से उसका उपलब्ध न होना, उस पदार्थ के अभाव का हेतु नहीं कहा जा सकता। चक्षु-रश्मि का अस्तित्व आवरणलिङ्ग से अनुमित होता है। ग्राह्य पदार्थ वहाँ से दूरस्थित रहता है, जहाँ अर्थग्राहक चक्षु-इन्द्रिय अपने गोलक में अवस्थित है। इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष हुए विना अर्थ का ग्रहण होना सम्भव नहीं। दूरस्थित विषय के साथ चक्षु का सन्निकर्ष चक्षुरश्मियों के द्वारा होता है। चक्षुरश्मियों के अस्तित्व का निश्चय उस समय हो जाता है, जब चक्षु और ग्राह्य विषय के

मध्य में आवरण घाजाने से उस विषय का ग्रहण नहीं होपता । मध्य में घ्राय आवरण से चक्षु-रश्मियों का ग्राह्य विषय तक पहुँचने में अवरोध होजाता है । यह स्थिति चक्षु-रश्मियों के अस्तित्व की बाधक है । ऐसी स्थिति में प्रत्यक्ष से चक्षु-रश्मियों का उपलब्ध न होना उनके अभाव को सिद्ध नहीं करसकता । यह आवश्यक नहीं कि प्रत्येक वस्तु का बाध प्रत्यक्ष में ही । अन्यथा अनुमान आदि प्रमाणी का स्वीकार करना व्यर्थ होजायगा । चन्द्रमा के परभाग का पृथिवी पर रहते कभी प्रत्यक्ष नहीं होता । इसीप्रकार पृथिवी के एक भाग पर रहनेवाले को दूसरी आर क भाग का प्रत्यक्ष नहीं होता । इसका यह तात्पर्य नहीं कि चन्द्रमा के परभाग और पृथिवी के दूसरी आर क भाग का अस्तित्व नहीं । अन्य प्रमाणी से उनका अस्तित्व सिद्ध है, और वह स्वीकार कियाजाना है । यही स्थिति चक्षु-रश्मियों की सम्झनी चाहिये ॥ २४ ॥

चक्षुरश्मि का प्रत्यक्ष क्यों नहीं यदि चक्षु-रश्मि है तो सका प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता ? इसका कारण आचार्य सूत्रकार ने समझाया

द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चोपलब्धिनिधमः ॥ २५ ॥ (२३२)

[द्रव्य-गुणधर्मभेदात्] द्रव्यधर्म और गुणधर्मों के भेद से [च] तथा [उपलब्धिनिधम] उपलब्धि का नियम देखाजाता है, विभिन्न पदार्थों के विषय में)

द्रव्य और गुण आदि पदार्थों में कुछ ऐसी विशेषता रहती हैं, जो उनका प्रत्यक्ष होने का प्रयोजक हैं । सूत्र का धर्म पद अती विशेषताओं का निर्देश करता है । जहाँ वे विशेष-धर्म रहते हैं उनका प्रत्यक्ष से ग्रहण होता है; जिस द्रव्यादि से वे नहीं रहते, उनका प्रत्यक्ष से ग्रहण नहीं होता । द्रव्य के प्रत्यक्ष के लिये उसका विशेष धर्म महत्त्व तथा अनेकद्रव्यवत्त्व है । उस द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है जो महत्परिमाण वाला हो, और अनेक अवयव जिसके समवायिवारण ही । गुण के प्रत्यक्ष के लिये उसका उद्भूत होना आवश्यक है ।

जाड़ के मौसम में प्रत्येक व्यक्ति वायु वगन से श्रान्तीतस्पर्श का अनुभव करता है । यह स्पष्ट है वायु का अवयव गुण शीतस्पर्श तथा है । वायु में अपना गुण ग्रन्थणाशीत स्पर्श मानागया है । यह शीतस्पर्श का अनुभव वायु में सम्पन्न जलिय अशा के कारण होता है । वे जलीय अणु यद्यपि महत्परिमाण बान तथा अनेकावयव समवायिकारणवाले हैं परन्तु उस समय वे बिस्व-रूप में रहते हैं ; उनमें तब रूपगुण का उद्भव नहीं होता, अर्थात् रूप के रहत भी उसमें उद्भूतत्व धर्म नहीं उभर पाया, इसलिये रूप का प्रत्यक्ष नहीं होता, परन्तु स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि वह उद्भूत है । जितने समय ऐसे द्रव्य का अनुभव होता है, उस समय को कृतुष्मा में हम्भत शिशिर नाम दिया जाता है ।

ऐसा अनुभव कालान्तर में तैजस द्रव्य का होता है। जब गरम लू चलाती है उस समय वायु के झूलसाने वाला शपका का अनुभव होता है। स्पष्ट है, उष्णस्पर्श वायु का गुण नहीं, तैजस का गुण है। सूर्य की प्रखर किरणों के कारण उस समय तैजस अश वायु के साथ सम्बद्ध होजाते हैं। उनमें रूप क अनुद्भूत रहने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता, उष्णस्पर्श का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि वह उद्भूत है। ऐसा अनुभव जितने समय किया जाता है उस ऋतु को ग्रीष्म कहते हैं। य अनुभव स्पष्ट करते हैं गुण के प्रत्यक्ष के लिये उनका उद्भूत होना आवश्यक है। चक्ष रश्मियों में रूप और स्पर्श दोनों गुण अनुद्भूत रहते हैं, इसलिये उनका प्रत्यक्ष से ग्रहण होना सम्भव नहीं ॥ ३५ ॥

इसी वास्तविकता को आचार्य सूत्रकार ने अग्रिम सूत्र से स्पष्ट किया

अनेकद्रव्यसमवायाद् रूपविशेषाच्च

रूपोपलब्धिः ॥ ३६ ॥ (२३३)

[अनेकद्रव्यसमवायात्] अनेक द्रव्य-अवयवों में समवाय से [रूपविशेषान्] रूपाविशेष से [च] और [रूपोपलब्धि] रूप की उपलब्धि होती है।

चक्षु-इन्द्रिय द्वारा द्रव्य का प्रत्यक्ष तभी होता है, जब वह अनेक द्रव्यावयवों में समवेत हो और रूपवाला हो। रूप की उपलब्धि चक्षु से उस समय सम्भव है, जब उद्भूतत्व धर्म-विशेष उसमें लक्ष्य आता है। तात्पर्य है - प्रत्यक्ष होने के लिये रूप उद्भूत होना चाहिये। उसमें होने से रूप की उपलब्धि होती है, न होने से नहीं होती। चक्षु-रश्मियों से रूप अनुद्भूत रहता है, इसलिये उनका चक्षु से प्रत्यक्ष होना सम्भव नहीं।

तैजस द्रव्य की विभिन्न विशेषताय पृथक्-पृथक् देखीजाती है। सूर्यरश्मियों में रूप और स्पर्श दोनों गुण वर्म प्रत्यक्ष होते हैं। प्रदीपरश्मियों में केवल रूप का प्रत्यक्ष होता है, अनुद्भूत होने से स्पर्श का प्रत्यक्ष नहीं होपाता। उज्जता हुआ जल तैजस अवयवों से संयुक्त रहता है; वहाँ तैजस द्रव्य से स्पर्श धर्म उद्भूत होने से प्रत्यक्ष का विषय है, परन्तु अनुद्भूत रहने से रूप का प्रत्यक्ष वहाँ नहीं होता। इन उदाहरणों से स्पष्ट है, तैजस द्रव्य के रूप-स्पर्श धर्म कहीं दोनों उद्भूत रहते हैं, कहीं उनमें से कोई एक उद्भूत रहता है, और दूसरा अनुद्भूत। कहीं दोनों धर्म अनुद्भूत रहते हैं, ऐसा स्थल चाक्षूष रश्मियों हैं। इनमें न रूप उद्भूत रहता है, न स्पर्श। फलतः न चक्षु रश्मि के रूप का ग्रहण होपाता है न चक्षु-रश्मियों का। अनेक द्रव्यावयवों में समवेत रहने पर भी चक्षु-रश्मियों में रूपविशेष [रूपगत उद्भूतत्व के न उभरने से] उनका प्रत्यक्ष नहीं होपाता, यद्यपि अनुमान से उनका अस्तित्व प्रमाणित है ॥ ३६ ॥

चक्षुरक्षिप्त की रचना प्रयोजनानुसार चक्षु रश्मियों की ऐसी रचना का आचार्य सूत्रकार ने कारण बताया।

कर्मकारितश्चेन्द्रियाणां व्यूहः पुरुषार्थतन्त्रः ॥ ३७ ॥ २३४)

[कर्मकारित | कर्मों अपने पूर्वानुष्ठित धर्म-अधर्मों के अनुसार की गई | च | और [इन्द्रियाणाम्] इन्द्रियों की [व्यूह] रचना [पुरुषार्थतन्त्र] पुरुष जीवात्मा के प्रयोजनों के अधीन होती है।

प्रत्येक आत्मा अपने पूर्व-अनुष्ठित कर्मों के अनुसार जिस याति को प्राप्त होना अथवा जिस याति में जन्म लेता है, वही उसके भोग आदि प्रयोजनों की मिद्री जिस रूप में अथवा जिस प्रकार सुविधा से हो, इसीके अधीन उसके शरीर-इन्द्रिय आदि की रचना हुआ करती है। समार में चेतन आत्मा का प्रयोजन कर्मानुसार सुख दुःखप्राप्तिरूप विषयोपभोग है। इसीके अनुसार देह-इन्द्रिय आदि की रचना होती है। चक्षु रश्मियों की रचना अपने विषय की प्राप्ति के लिए है।

इसमें रूप और स्पर्श के अनुद्भूत रहने का विशेष प्रयोजन है जो व्यवहार का निर्वाह सम्पन्न होना। यदि चक्षु-रश्मियों का रूप और स्पर्श उद्भूत हो तो व्यवहारमिद्री में बाधा का होना सम्भव है। रूप के उद्भूत होने में शालक के साथ उसका निरन्तर सम्पर्क निद्रा के अभाव को उत्पन्न कर देगा, निद्रा का होना कर्त्तव्य हो जायेगा। तब स्पर्श सदा उष्ण रहता है; यह नियम है यदि वह तब स्पर्श चक्षु-रश्मियों में उद्भूत हो, तो शालक के साथ निरन्तर सम्पर्क रहने में उसे जला जाले। ग्राह्यविषय के साथ चक्षु रश्मि का सम्पर्क होने पर उसके जल जाने की, अथवा ज्वलनशील विषय के साथ सम्पर्क होने पर जलने लकड़ा विस्फोट होकर व्यवहार में निरन्तर बाधा उत्पन्न हो सकती है। अतः चक्षु-रश्मियों की रचना में रूप रश्मियों का अनुद्भूत रहना व्यवहार में सम्पन्न अनुकूल व उपयोगी है। यदि ऐसा न होता, तो रूप के उद्भूत होने में चक्षु रश्मि द्वारा अन्धकार में घटादि द्रव्य दिखाई देना रहता; स्पष्ट के उद्भूत होने पर ग्राह्यविषय यदि दृश्य न होता तो थोड़ा-बहुत गरम हो ही जायेकरता। इसीप्रकार चक्षु रश्मियों का प्रतीपाती द्रव्य से आवरण भी व्यवहार का माधक है। अन्यथा मन्त्रक आदि में बन्द पदार्थों का प्रत्यक्ष हो जाने में सुरक्षा माधन सर्वथा व्यर्थ होती।

सागर्थ है न केवल देह इन्द्रिय आदि की रचना, अपितु समस्त विश्व की रचना आत्माओं के कर्मानुसार होती है। अतः वह उस प्रक्रिया के अधीन सम्भवती चाहिये, जो आत्मा के भोग एवं सुख दुःखानुभव आदि प्रयोजनों को मिद्री करती है। चेतन आत्मा अपने शुभ अशुभ कर्मानुष्ठान द्वारा जिन धर्म-अधर्म का मञ्जय करता है, वही उसके सुख-दुःख आदि भोग का प्रयोजक रहता है ॥ ३७ ॥

इन्द्रियाँ भौतिक क्यों हैं ? - इन्द्रियाँ भौतिक हैं, अभौतिक नहीं; इस तथ्य का आचार्य सूत्रकार उपपादन करता है -

अव्यभिचाराच्च' प्रतिघातो भौतिकधर्मः ॥ ३८ ॥ (२३४)

[अव्यभिचारात्] अव्यभिचार निर्दोष होने से [च] तथा [प्रतिघात] रूकावट होजाना [भौतिकधर्म] भौतिकधर्म है।

किसी पदार्थ को सामने बाधा आत्राने से रूकावट होजाना भौतिकधर्म है। पृथिवी आदि भूतों से निर्मित पदार्थ का सामने बाधा से प्रतिघात होजाता है; भौतिक पदार्थ बाधा को पार नहीं करपाता सामने दीवार हान पर घट, पट, काण्ड आदि पदार्थों को आगे जाने से रोक होजाती है; अतः घट आदि पदार्थों का प्रत्यक्षतः भौतिक होना स्पष्ट है। चक्षु-रश्मियों भी दीवार सामने हान पर रुकजाती हैं, दीवार को छेद भेद कर पार नहीं जा सकती, इसी कारण दीवार से आवृत पदार्थ चक्षु से दिखाई नहीं देता। चक्षु-रश्मियाँ प्रतिघात के कारण आवृत विषय के साथ सन्निकृष्ट नहीं होपाती इसलिये वहाँ विषय का ग्रहण नहीं होता। ऐसा प्रतिघात अभौतिक पदार्थ में कहीं नहीं देखाजाता। यह अव्यभिचारित सर्वथा निर्दोष व्यवस्था है प्रतिघात केवल भौतिक द्रव्य में सम्भव है। चक्षु रश्मियों का भीत आदि से प्रतिघात चक्षु रश्मियों के भौतिक होने को सिद्ध करता है।

दूसरी ओर 'अप्रतिघात' भौतिक अभौतिक दोनों में समानरूप से देखे जाने के कारण अव्यभिचारी निर्दोष नहीं है। तात्पर्य है, भौतिक पदार्थों में प्रतिघात अप्रतिघात दोनों समानरूप से देखेजाते हैं, परन्तु अभौतिक पदार्थ में केवल अप्रतिघात रहता है, प्रतिघात की वहाँ सम्भावना नहीं। अतः चक्षु-रश्मियों का प्रतिघात होना उनकी भौतिकता का साधक है।

यदि अप्रतिघात के भौतिक अभौतिक दोनों में रहने से कोई यह कह कि प्रतिघात होने से इन्द्रियाँ भौतिक वहीजाती हैं, तो अप्रतिघात होने से उन्हें अभौतिक मानाजाता चाहिए। काच, अभ्रपटल, अभ्रक का पतला-सा पत्ता, और स्फटिक (बिल्लोर पत्थर) में चक्षु-इन्द्रिय का अप्रतिघात देखाजाता है। काचादि से आवृत पदार्थ को चक्षु द्वारा देखने में काच आदि से कोई बाधा नहीं होती।

यह कथन युक्त नहीं है। वस्तुतः काच आदि द्रव्य पारदर्शी होते हैं। इनमें न केवल अभौतिक, प्रत्युत भौतिक पदार्थ का भी प्रतिघात नहीं होता। प्रदीपप्रकाश भौतिक है, यह सर्वमान्य है, उसका काच आदि से अप्रतिघात

१. वाचस्पति मिश्र के 'न्यायसूचीनिबन्ध' में यह सूत्र नहीं है; पर अन्य उपलब्ध समस्त संस्करणों में यह सूत्ररूप से निर्दिष्ट है।

देखा जाता है। काच आदि से आवृत हुई पदीपरश्मियाँ काच आदि से बाहर के दूरस्थित पदार्थों को प्रकाशित करती हैं। अतः काच आदि से इन्द्रियों का अतिघात इन्द्रियों की अभौतिकता का साधक नहीं हो सकता। फिर न केवल काच आदि में, अपितु वातु व मिट्टी के पात्रों में भी तत्र का अतिघात सर्वविदित है। रसाई में समस्त पाक इसीप्रकार होता है ॥ २८ ॥

चक्षुरश्मि उपलब्ध क्यों नहीं चक्षु-रश्मियों की प्रत्यक्ष में अनुपलब्धि का कारण उदाहरणपूर्वक सूत्रकार ने बताया —

मध्यन्दिनोत्काप्रकाशानुपलब्धिवत् तदनुपलब्धिः ॥३६॥ २३६,

[मध्यन्दिनोत्काप्रकाशानुपलब्धिवत्] दापहर में उत्काओं के प्रकाश की अनुपलब्धि के समान [तद-अनुपलब्धि] चक्षु-रश्मियों की अनुपलब्धि समझनी चाहिये।

लोकभाषा में जिसे रात में तारा टूटना कहा जाता है उस मस्त्रन में 'उत्का' कहते हैं। रात को किसी समय आकाश में तेज प्रकाश की धारा द्रुतक चलती हुई दिखाई दे जाती है। यह उत्का तेजस द्रव्य है। इसमें चाक्षुष प्रत्यक्ष होने के 'मत्तम् अनन्त द्रव्यों में समवत हाना तथा रूपवाला होना' ये सब कारण विद्यमान रहते हैं, इसीसे रात में इनका प्रत्यक्ष हो जाता है। रात की तरह दिन में भी उत्कापात होते रहते हैं, परन्तु दिन में उत्कापात दिखाई नहीं देता। इसका कारण है सूर्य का तीव्र प्रकाश। यह प्रकाश उत्का के प्रकाश का दबा देता है। इस कारण होता हुआ भी वह प्रकाश दिखाई नहीं देता।

चक्षु-रश्मियाँ उत्का प्रकाश के समान तेजस द्रव्य हैं। इसमें प्रत्यक्ष होने के पूर्वाक्त महत् आदि सब निमित्त विद्यमान रहते हैं, फिर भी इनका न दीखने का विशेष कारण है। जैसे उत्का-प्रकाश के दिन में न दीखने का कारण तीव्र सूर्यप्रकाश है, इसीप्रकार चक्षु-रश्मियों के न दीखने का कारण है उनमें उद्भूत रूप और उद्भूत स्पर्श का न होना। अर्थात् चक्षु-रश्मियाँ मत्त और स्पर्श अनुद्भूत रहती हैं। इसी कारण उनका प्रत्यक्ष नहीं होता, गन सूत्रा में इनका उपादान कर दिया गया है। चक्षु-रश्मियों की प्रत्यक्ष में उपलब्धि न होना उनके अभाव का कारण नहीं हो सकता। आवरणानुपलब्धि से चक्षु-रश्मियों के अस्तित्व का उपादान प्रथम कर दिया गया है। किसी भी प्रमाण में वस्तु की उपलब्धि न होना उसके अभाव का कारण माना जाता है। ३६ ॥

अज्ञा की जा सकती है यदि न दीखने हुए भी चक्षु-रश्मिरूप प्रकाश का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है, तो एक मिट्टी के डल में प्रकाश क्या न माना जायगा? उसके दिखाई न देने का कारण है तीव्र सूर्यप्रकाश आचार्य सूत्रकार ने समाधान किया —

न रात्राविष्यनुपलब्धेः ॥ ४० ॥ २३७

[न] नदी (युक्त, उक्त कथन), [रात्रौ] रात में [अपि] भी [अनुपलब्धे] उपलब्ध न होने से मिट्टी के डले के प्रकाश की ।

न केवल दिन में सूर्यप्रकाश में अभिभूत होकर लोष्ट प्रकाश दिखाई न देता हो उतनी बात है, प्रत्युत रात में जब सूर्यप्रकाश के द्वारा अभिभव होने की कोई आशंका नहीं है, लाष्टप्रकाश दिखाई नहीं देता । सूत्र का 'अपि' पद हेत्वन्तर का समुच्चायक है । लाष्टप्रकाश न केवल प्रत्यक्ष द्वारा दिखाई नहीं देता, अपितु अनुमान आदि प्रमाण से भी उसकी गिद्धि किसी प्रकार नहीं होती । अतः लाष्टप्रकाश का सर्वथा अभाव माना जाना युक्त है । परन्तु चक्षु-रश्मि ऐसा नहीं है । प्रत्यक्ष में न दीखने पर भी अनुमान से उसकी सिद्धि स्पष्ट है ॥ ४० ॥

चक्षुरश्मि की अनुपलब्धि न्याय्य है । चक्षुरश्मि की अनुपलब्धि सर्वथा युक्ति युक्त है, आचार्य सूत्रकार न बताया

बाह्यप्रकाशानुग्रहाद् विषयोपलब्धेरनभिव्यक्तितोऽनुपलब्धिः
॥ ४१ ॥ २३८

[बाह्यप्रकाशानुग्रहान्] बाहरी प्रकाश के अनुग्रह सहयोग से [विषयापलब्धे] विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण [अनभिव्यक्तिः] अनभिव्यक्ति रूपादि की द्रव्य में न होने से [अनुपलब्धि] उपलब्धि प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं होती । केवल द्रव्य की

चक्षु द्वारा विषय का ग्रहण करने के लिये बाहरी प्रकाश का रहना आवश्यक होता है, वह न हो, तो चक्षु में विषय का ग्रहण नहीं हो पाता । परन्तु बाहरी प्रकाश का अनुग्रह होने पर यह आवश्यक है कि द्रव्य के रूप और रस का चक्षु द्वारा प्रत्यक्ष जागृत हो तभी उस द्रव्य को चक्षु से ग्रहण हो पाता है । रूप का ग्रहण चक्षु में तभी होता है जब वह उद्भूत हो । रूप के उद्भूत न होने की वजह से उसकी अभिव्यक्ति न होने से रूपाश्रय द्रव्य की उपलब्धि नहीं होती । चक्षु रश्मि में यही स्थिति है । वहाँ रूप के उद्भूत न होने से वह अभिव्यक्त (चक्षुग्राह्य) नहीं हो पाता, इसी कारण उस रूप का आश्रय द्रव्य चक्षु रश्मि प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता । ऐसी स्थिति में 'तदनुपलब्धे' १ - - । हेतु निराधार ज्ञान में असंगत है । ४१ ।

चक्षुरश्मि-अनुपलब्धि अभिभव से नहीं । चक्षु रश्मियों की अनुपलब्धि का कारण उनके रूप का अनुद्भूत होना बताया गया । पर लाष्टप्रकाश की अनुपलब्धि के समान अभिभव का उसका कारण क्यों न मान लिया जाए ? सूत्रकार न बताया

अभिव्यक्तौ चाभिभवात् ॥ ४२ ॥ २३९

[अभिव्यक्तौ] अभिव्यक्ति-हाने पर-पदार्थ की [च] तथा [अभिभवान् अभिभव] की सम्भावना से।

किसी पदार्थ [प्रकाश] के अभिभव की सम्भावना तभी होती है, जब वह अभिव्यक्त हो- तथा प्रत्यक्ष कालिय बाह्यप्रकाश के साहाय्य की अपेक्षा न रखता हो। उष्णप्रकाश ऐसा है वहाँ अभिभव सम्भव है। परन्तु चक्षु-रश्मि अभिव्यक्त नहीं है, क्योंकि वहाँ रूप उद्भूत नहीं होता। यही चक्षु-रश्मिया की प्रत्यक्ष से अनुपलब्धि का कारण है। फलतः चक्षु-रश्मियों की अनुपलब्धि में अभिभव का कारण मानना अयुक्त है। इसमें रश्मिया के अस्तित्व में कोई बाधा नहीं आती। ४२ ॥

विशेष प्राणियों की चक्षुरश्मि का रूप उद्भूत जिन प्राणियों की चक्षु-रश्मियों का रूप उद्भूत रहता है उनको प्रत्यक्ष से दृष्टाव्यक्तता है आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में बताया

नचरश्मिचरनयनरश्मिदर्शनाच्च ॥ ४३ ॥ २४०,

[नचरश्मिचरनयनरश्मिदर्शनात्] रात में विचरने वाले प्राणियों की नचरश्मि के प्रत्यक्ष द्वारा देखे जाने में [च] तथा।

नचरश्मिया का अस्तित्व न केवल अनुमान में सिद्ध है, अपितु प्रत्यक्ष से भी सिद्ध है रात में विचरने वाले बिन्दाव भेड़िया, बघरा आदि के तंत्रों की रश्मियाँ रात में प्रत्यक्ष देखी जाती हैं। बिल आदि पशुओं की चक्षु-रश्मिया का भी अँधेरी रात में प्रत्यक्ष से दृष्टाव्यक्तता है। विभिन्न प्राणियों में अपक्षित प्रयाजन की सिद्धि के लिए शरीरादि रचना का अतः वैशिष्ट्यमाना स्वाभाविक है। चक्षु-रश्मि में कभी रूप उद्भूत है यही अनुद्भूत, यह स्थिति मनुष्य की चक्षु-रश्मि का अभाव सिद्ध नहीं करती। चक्षु-हानि से, पशुओं के चक्षु-प्रा में रश्मि दृष्टेयता के कारण मनुष्य-चक्षु की रश्मिया का हाना सिद्ध होता है।

यदि कृताज्ञाय मनुष्य और माजरी आदि का जातिभेद स्पष्ट है तब चक्षु का भेद भी सम्भव होसकता है। माजरी आदि का चक्षु-रश्मि युक्त रहे, मनुष्य का रश्मिरहित जातिभेद में ऐसा होना सम्भव है।

यह बतलाने युक्त नहीं। धर्मों के समान होने पर वमभेद हान अप्रामाणिक है। भिन्न जाति होने का आधारभूत धर्मों कारण हैं। शरीरभेद में माजरी व मनुष्य आदि जातिभेद-युक्त हैं जबकि मनुष्य और माजरी आदि के चक्षु-धर्मों में कोई विलक्षणता नहीं है, क्योंकि विषय का दखना आदि सब धर्मों की वही समानता है। तब माजरी आदि का चक्षु-रश्मियुक्त रहे, और मनुष्य का रश्मिरहित, ऐसा धर्मभेद सम्भव नहीं। धर्मभेद मात्र धर्मों के भेद पर आश्रित रहता है। चक्षुरूप धर्मों सर्वत्र समान हैं, उनमें भेद प्रमाणित नहीं होता।

इसके विपरीत सर्वत्र चक्षु की समानता का साधक आवरण दिखा जाता है। जैसे मनुष्य भित्ति आदि का आवरण सामने होने पर उससे आवृत दूसरी ओर रखे पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं कर सकता इसी प्रकार मार्जार आदि आवृत पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं कर पाते। दोनों अगह समानरूप से चक्षु रश्मियों का आवरण से अवरोध हो जाने के कारण ग्राह्य विषय के साथ उनका सन्निकर्ष न होने से विषय का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, यह स्थिति मार्जार आदि की चक्षुरश्मियों के समान मानव-चक्षुरश्मियों के अस्तित्व का सिद्ध करती है। क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष के बिना सम्भव नहीं होता ॥ ४३ ॥

प्रत्यक्ष से इन्द्रियार्थसन्निकर्ष अमार्बन्त्रिक जिज्ञासु प्रत्यक्ष ज्ञान के लिये इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की कारणता पर आपत्ति उठाता है, सूत्रकार ने उस आपत्ति को सूचित किया

अप्राप्य ग्रहणं काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धेः ॥ ४४ ॥

२४१.

[अप्राप्य] प्राप्ति सन्निकर्ष के बिना [ग्रहणम्] ज्ञान (होगा) देखा जाता है, [काच अश्रपटल स्फटिक अन्तरितापलब्धे] दीशा, अभ्रक पत्तर, स्फटिक बिल्वीर से व्यवहित पदार्थ की उपलब्धि होने से।

इन्द्रियों की अभौतिकता में हेत्वन्तर इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से प्रत्यक्षज्ञान होता है, यह नियम मार्बन्त्रिक नहीं है। कतिपय स्थलों में इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष के बिना विषय का प्रत्यक्षज्ञान होता दिखा जाता है। काच से आवृत पदार्थ चयना-फिरता या रक्बा हुआ प्रत्यक्ष में स्पष्ट दिखाई देता है। यहाँ अर्थ के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष नहीं है। किन्तु दो पदार्थों का सन्निकर्ष उनके मध्य में किसी व्यवधान के न होने पर सम्भव है। परन्तु यहाँ इन्द्रिय और अर्थ के मध्य में काच आदि का व्यवधान स्पष्ट है। यह व्यवधान चक्षुरश्मि का विषय के साथ सन्निकर्ष में रुकावट डाल देता है। यदि चक्षुरश्मि का विषय के साथ सन्निकर्ष प्रत्यक्षज्ञान का हेतु हो, तो यहाँ व्यवधान वस्तु के साथ उसका सन्निकर्ष न होने से वस्तु का ग्रहण न होना चाहिये। परन्तु काच आदि से व्यवहित वस्तु का प्रत्यक्ष में ग्रहण स्पष्ट दिखा जाता है, यह स्थिति प्रकट करती है इन्द्रियाँ अप्राप्यकारी हैं, अर्थात् विषय के साथ सन्निकर्ष के बिना विषय का ग्रहण करने में समर्थ रहती हैं यह विशेषता अभौतिक पदार्थों में देखी जाती है। प्राप्यकारी ज्ञाना भौतिक धर्म है। इससे इन्द्रियों का अभौतिक होना प्रमाणित होता है। अतः मतम्भो [३० ४९] द्वारा जो इन्द्रिया का भौतिक होता सिद्ध किया गया है, वह युक्त प्रतीत नहीं होता ॥ ४४ ॥

इन्द्रियां अप्राप्यकारी नहीं आचार्य सूत्रकार उक्त जिज्ञासा का समाधान करता है—

कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेधः ॥ ४५ ॥ (२४२)

[कुड्यान्तरितानुपलब्धे] भीत से व्यवहित वस्तु की उपलब्धि न होने से [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध अयुक्त है, इन्द्रियो क भौतिक होने का,

यदि इन्द्रियां अप्राप्यकारी हैं, अर्थात् ग्राह्य विषय के साथ सन्निकर्ष हुए बिना इन्द्रियां अपन विषय का ग्रहण करती हैं, इसलिये अभौतिक हैं, तो भीत आदि से व्यवहित पदार्थ का इन्द्रियो द्वारा ग्रहण होना चाहिये। परन्तु ऐसे स्थलों में विषय का उपलब्ध होना सम्भव नहीं होता। ऐसी दशा में इन्द्रिया क भौतिक होने का प्रतिषेध सर्वथा निराधार व अमंगल है ॥ ४५ ॥

चक्षु का काचादि से अवरोध क्यों नहीं जिज्ञासा होती है, यदि इन्द्रियां प्राप्यकारी हैं, तो काच आदि से व्यवहित वस्तु की उपलब्धि कैसे होजाती है ? वह न जानी चाहिये। सूत्रकार ने बताया

अप्रतिघातात् सन्निकर्षोपपत्तिः ॥ ४६ ॥ (२४३)

[अप्रतिघातात्] प्रतिघात रूकावट न होने से काच आदि के द्वारा चक्षु रश्मि की) [सन्निकर्षोपपत्ति] सन्निकर्ष होना आपन्न-युक्त है।

काच आदि पदार्थ पारदर्शी होते हैं, ये चक्षुरश्मि का प्रतिघात नहीं करने। चक्षुरश्मि उनमें से पार होकर विषय के साथ सन्निकृष्ट होजाती है, तभी विषय का प्रत्यक्षज्ञान होता है। अतः इन्द्रियो के भौतिक होने में कोई बाधा नहीं है। ४६ ॥

जा यह समझता है कि भौतिक पदार्थ का अप्रतिघात नहीं होना, अर्थात् भौतिक का प्रतिघात होना आवश्यक है, उसका यह समझता ठीक नहीं है। सूत्रकार ने बताया -

**आदित्यरश्मेः स्फटिकान्तरितेऽपि दाह्ये-
ऽविघातात् ॥ ४७ ॥ (२४४)**

[आदित्यरश्मे] सूर्य की किरणों के, [स्फटिकान्तरिते] स्फटिक खिन्नीर) से व्यवहित में [अपि] तथा [दाह्ये] पकाय जानवाले पदार्थ में [अविघातान्] विघात-रूकावट अवरोध न होने में (भौतिक रश्मिया का)।

सूत्र के अविघातात् पद का सम्बन्ध शेष तीनों पदों के साथ होजाता है आदित्यरश्मि-अविघातात् स्फटिकान्तरिते अविघातात्; दाह्ये-अविघातान्। तैजस भौतिक रश्मियों की व्यवधान से रूकावट न होने के ये तीन उदाहरण पृथक्-पृथक् हैं। आदित्यरश्मि भौतिक है। यदि पानी का घड़ा

ठक्कन देवर वृष मे रखदिया जावे, तो घड़े के अन्दर का पानी गरम होजाता है । घड़े की पर्त सूर्य की किरणों का अवरोध नहीं करती । व्यवधान को भेद कर भौतिक सूर्यकिरणें पानी से संयुक्त होकर उसे उष्ण करदेती है ।

स्फटिक के बने प्रदीपवाण्ण आधुनिक काचनिर्मित लालटैल के समान दीपाधानी मे रखी दीपशिखा स्फटिक के पर्त का व्यवधान हानि पर बाहर रखे पदार्थों का प्रकाशित करदेती है । दीपशिखा से फैलती रश्मियों के भौतिक हानि पर भी स्फटिक उनका अवरोधक नहीं होता । वे व्यवधान को पार कर विषय के साथ सन्निकृष्ट हो, उसका ग्रहण करादेती हैं ।

बूढ़े पर रखी कड़हीमे खाद्य पदार्थ भूनाजाता या तलाजाता है । तब पर फूलवा पकायाजाता है । कड़ही यातवा तैलम उष्ण रश्मियों का अवरोध नहीं करवा । तैलम रश्मियाँ उनमे प्रसृत होकर वहाँ रखे पदार्थ के साथ सन्निकृष्ट हो उसे पकादेती है । स्पष्ट है, व्यवधान होने पर भी भौतिक तैलम रश्मिया का अवरोध नहीं होता, विषय के साथ रश्मियों का सन्निकृष्ट होजाता है । अन्यथा बिना सन्निकृष्ट के दाह होना संभव न होगा ।

सूत्र के 'अविघात' पद का तात्पर्य है व्यवधायक द्रव्य से व्यवहित द्रव्य की कार्यक्षमता का प्रविन्धन होना । एक घड़ में अच्छा ठण्डा पानी भरा हुआ है । बाहर से हून पर शीतस्पर्श का त्वगिन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष ग्रहण होता है । शीतस्पर्श जनक गुण-धर्म है । इन्द्रिय के साथ द्रव्य का सन्निकृष्ट हुए दिना शीतस्पर्श का ग्रहण नहीं होसकता । ग्रहण होने से जात होता है घड़े के अन्दर रखे जल के अश घड़े की ढीली बनी पर्त में से फैलते हुए बाहर की ओर आजाते है । कभी कभी जलीय अश बाहर की ओर फैलता व टपकता हुआ स्पष्ट दिखाई देता है । यह इस तथ्य का द्योतक है कि अनेक बार भौतिक पदार्थ का व्यवधान से प्रतिघात नहीं होता । फलतः अप्रतिघात केवल अभौतिक पदार्थ का धर्म हो, ऐसा नियम नहीं है । यह भौतिक पदार्थों में भी देखा जाता है । इसीनये चक्षुरश्मियों का व्यवधान से अप्रतिघात होने पर उनकी भौतिकता बनी रहती है, उसमें किसी बाधा की संभावना नहीं ॥ ४७ .

इन्द्रियों की प्राप्यकारिता सन्दिग्ध विषय जिज्ञासा करता है, इन्द्रियों की यह स्थिति किसी निर्णय पर न पहुँचाकर एक नये मन्वेद को उत्पन्न कर देती है । आचार्य न जिज्ञासु की भावना का सूत्रित किया -

नेतरेतरधर्मप्रसङ्गात् ॥ ४८ ॥ (२४५)

[न नहीं (निश्चायक, पूर्वोक्त इन्द्रियविषयक कथन, [इतरेतरधर्म-प्रसङ्गात्] एक दूसरे से विरावी धर्म की प्राप्ति के कारण ।

इन्द्रियों का काच आदि व्यवधान से अप्रतिघात उनकी अभौतिकता को

मिद्ध करता है; तथा भी आदि व्यवधान से प्रतिघात होने के कारण उनकी भौतिकता प्राप्त होती है। भौतिक और अभौतिक होने, दोनों धर्म एक दूसरे के विपरीत हैं। इस विरोध प्रमाण की निवृत्ति के लिये आवश्यक है भौत आदि से इन्द्रियों का प्रतिघात होने के समान वाच आदि से भी प्रतिघात होने स्वीकार किया जाय। इस दशा में वाच आदि से व्यवहित वस्तु का ग्रहण ही ज्ञान के कारण यह स्पष्ट होता है इन्द्रियों विषय के साथ सन्निकर्ष हुए बिना उसका ग्रहण कर लेती हैं। यह स्थिति विषयग्रहण में इन्द्रियों की अप्राप्यकारिता को प्रकट करती है जो इन्द्रियों के अभौतिक होने का साधक है। यदि इन्द्रियों भौतिक होती, तो उनके लिये प्राप्यकारी होने आवश्यक था। विषय के साथ सन्निकर्ष हुए बिना विषय का ग्रहण न कर सकना भौतिक धर्म है। तब इन्द्रियों को भौतिक क्यों माना जाय? अभौतिक क्यों न माना जाय? प्र-पद्या उसका नियामक कोई कारण बताना चाहिये ॥ ४८ ॥

इन्द्रियों की प्राप्यकारिता में सन्देह नहीं। प्राचार्य सूत्रकार ने व्यवस्था का नियामक कारण प्रस्तुत करते हुए उक्त विज्ञासा का समाधान किया

आदर्शादकयोः प्रसादस्वाभाव्याद् रूपोपलब्धि-

वत्तदुपलब्धिः ॥ ४९ ॥ (२४६)

[आदर्शादकयोः] आदर्श शीशा और उदक पानी में [प्रसादस्वाभाव्यात्] प्रसाद स्वच्छता-पारदर्शिता का स्वभाव होने से [रूपोपलब्धिः] रूप-स्वरूप की प्रतिबिम्बरूप में उपलब्धि के समान [तद्-उपलब्धिः] उद्य-काच आदि से व्यवहित वस्तु की उपलब्धि हो जाती है।

मुच्छ पदार्थ ऐसे देख जाते हैं, जिनमें स्वभावतः स्वच्छता पारदर्शिता धर्म रहता है। उन पदार्थों की रचना ऐसी है उनका स्वरूप ऐसा है वे विषय के साथ सन्निकर्ष होने से इन्द्रिय का प्रतिघात नहीं करते। ऐसे पदार्थों का व्यवधान होने पर इन्द्रिय का व्यवहित विषय के साथ सन्निकर्ष हो जाता है। जैसे किसी के सामने शीशा रखी है; चक्षु-रश्मियाँ जब उसके परमाणु के आधार द्रव्य से टकराकर उलटी लौटती हैं, तो उनका अपने शीशे के सामने बड़े पुरुष के मुख के साथ सन्निकर्ष होने पर मुख का ग्रहण होता है। इस प्रकार मुख की उपलब्धि का (मुख के प्रतिबिम्ब का ग्रहण) बड़ा जाता है। यह शीशे की रचना के सहयोग से होता है अतः शीशे का ऐसा स्वरूप उसका निमित्त है। यदि शीशे का आधार पटल दूषित हो जाता है, अथवा शीशा खुरदरा होकर धूमिल हो जाता है, तो मुख-प्रतिबिम्ब का वैसा ग्रहण नहीं होता। साधारण नीत आदि में अपने प्रतिबिम्ब का ग्रहण कभी नहीं होता। यह शीशे और नीत के रचनामूलक स्वरूपभेद के कारण है कि एक जगह प्रतिबिम्ब दीखता है, दूसरी जगह नहीं।

ठीक इसीप्रकार चक्षु-रश्मियों का काच, अभ्रक, स्फटिक, सलिल आदि पारदर्शी स्वच्छ पदार्थों से प्रतिघात नहीं होता; रश्मियाँ उन्हें पारकर विषय के साथ गन्धिकृष्ट हो जाती हैं। भीत आदि में प्रतिघात होता है, इसका नियामक उस द्रव्य का स्वभाव है। अर्थात् रचनामूलक उसके स्वरूप की ऐसी स्थिति। इससे चक्षु-रश्मियों के मौलिक होने पर भी व्यवधायक पदार्थ के स्वच्छ तथा अस्वच्छ होने से उनका प्रतिघात अथवा अप्रतिघात हुआ करता है। ऐसी स्थिति इन्द्रियों के अभौतिक होने की साधक नहीं है ॥ ४६ ॥

पदार्थ-स्वभाव में किसीका नियोग नहीं। जिस पदार्थ की वैसी रचना है, उसमें किसीका सामन नहीं चलता कि ऐसा क्यों है? अथवा ऐसा क्यों नहीं? पदार्थ की इसी स्थिति को आचार्य सूत्रकार ने बताया—

दृष्टानुमितानां नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ ५० ॥ (२४७)

[दृष्टानुमितानाम्] प्रत्यक्ष से देखे गये तथा अनुमान से ज्ञानेय पदार्थों के विषय में [नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः] नियोग ऐसा हा प्रतिषेध-ऐसा न हो, यह व्यवहार अनुपपन्न है।

प्रत्यक्षादि प्रमाणों से पदार्थ का तात्त्विक स्वरूप ज्ञात होता है। जो पदार्थ प्रत्यक्ष से नहीं जाने जाते, उनका ज्ञान अनुमान-प्रमाण से होता है। प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण से जाने हुए पदार्थों के स्वरूप के विषय में कोई भी वस्तु-परीक्षा करनेवाला व्यक्ति विधि-निषेधात्मक रूप से ऐसा आदेश नहीं कर सकता कि यह पदार्थ 'ऐसा होवे' अथवा 'ऐसा न होवे'। जो पदार्थ अपनी रचना के अनुसार वैसा है, उसका वही वास्तविक निर्धारित स्वरूप है। ऐसा आदेश कोई नहीं दे सकता कि यदि 'रूप' गुण चक्षु से गृहीत होता है, तो 'गन्ध'-गुण भी चक्षु से गृहीत होना चाहिये, अथवा 'गन्ध' चक्षु से गृहीत नहीं होता, वा 'रूप' भी गृहीत नहीं होना चाहिये। वस्तुस्वभाव वैसा है, उसका वैसा स्वीकार करना पड़ता है। धूम से यदि अग्नि का अनुमान होता है, तो जल का भी होना चाहिये, अथवा धूम से जैसे जल का अनुमान नहीं होता, तो अग्नि का भी नहीं होना चाहिये, ऐसे निर्देश कोई बुद्धिमान व्यक्ति नहीं कर सकता। क्योंकि जो पदार्थ वैसा है उसका रचनामूलक जो स्वरूप है, अस्तित्व है, उसका जो अपना धर्म है, वह प्रमाण से वैसा ही प्रतिपादित किया जाता है। वही प्रमाण का विषय होता है।

इसके विपरीत जिज्ञासु का विधि-निषेधरूप यह निर्देश कि काच आदि के समान भीत आदि से चक्षु रश्मियों का प्रतिघात न होना चाहिये, अथवा भीत आदि के समान काच आदि से प्रतिघात होना चाहिये, ऐसा निर्देश बुद्धि-मत्तापूर्ण नहीं है। वस्तु स्वभाव वैसा है, उसे किसी आदेश द्वारा अन्यथा नहीं

विद्या ज्ञानकता । वस्तुविषय के व्यवधान से चक्षु-रश्मियों का प्रतिघात अथवा अप्रतिघात जाना विषयवस्तु की उपलब्धि अथवा अनुपलब्धि पर निर्भर है । यदि ज्ञान आदि का व्यवधान होने पर व्यवहित विषय वस्तु का चक्षु-रश्मियों द्वारा ग्रहण होजाता है, तो निःसंशय है, काच आदि से चक्षु-रश्मियों का प्रतिघात नहीं हुआ । तभी इन्द्रिय अर्थ सन्निकर्ष ज्ञान में अर्थ-ग्रहण सम्भव होता है । यदि चाक्षुष प्रत्यक्ष में इन्द्रिय अर्थ सन्निकर्ष अपेक्षित न हो, तो व्यवहित दूरस्थित पदार्थ पदार्थ का चाक्षुष प्रत्यक्ष होना चाहिये । पर पद सम्भव नहीं अतः काच आदि के व्यवधान में वस्तु का प्रत्यक्ष होजाना इन्द्रिय अर्थ के परस्पर सन्निकर्ष का शायक है । सन्निकर्ष जाना काच आदि में वक्ष रश्मियों के अप्रतिघात का सिद्ध करना है ।

यह स्थिति भीत आदि में नितान्त नहीं है । इनका व्यवधान होने पर चक्षु-रश्मियों द्वारा व्यवहित विषयवस्तु की उपलब्धि नहीं होती । उपलब्धि का न जाना मित्र करता है इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष नहीं होगया । सन्निकर्ष का न होना भीत आदि से चक्षु-रश्मियों के प्रतिघात का साधक है फलतः भीत आदि में चक्षु-रश्मियों का प्रतिघात और काच आदि में अप्रतिघात वस्तु स्वभाव के कारण है इससे चक्षु-रश्मियों के अस्तित्व तथा उनके भौतिक होने में कोई वाधा नहीं आती । चक्षु के समान सभी इन्द्रियों का भौतिक होना प्रमाणित होता है । ५० ॥

इन्द्रिय एक या अनेक गत प्रकरण से इन्द्रियों का भौतिक होना मित्र होजाने पर शिष्य जिज्ञासा करता है इन्द्रिय एक मानना चाहिये, अथवा अनेक ? इस विषय में सशय के कारणों को शिष्य-भावना का ध्यान रखते हुए स्वयं सूत्रकार ने प्रस्तुत किया

स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनानास्थानत्वाच्च

संशयः ॥ ५१ ॥ (२४८)

[स्थानान्यत्वे] स्थान के अर्थ भिन्न होने पर [नानात्वात्] नाना अनेक होना में वस्तुओं के, अवयविनानास्थानत्वात्, अवयवी के (एक ही अवयवी वस्तु के नाना अनेक स्थान (आधार-आश्रय होने से [च, तथा [संशय संशय होता है (इन्द्रियों के विषय में) ।

घट, पट आदि अनेक पदार्थ विभिन्न स्थानों पर रखे रहते हैं इससे उनका एक-दूसरे से पृथक् होना तथा बहुत होना सर्वविदित है । क्या इसीप्रकार अनेक अपन गोलकों में एक दूसरे से पृथक् रहते हुए इन्द्रियों का बहुत मानना चाहिये ? अथवा अनेक आश्रयों में रहनेवाले एक अवयवी के समान अनेक गोलकों में आश्रित इन्द्रिय का केवल एक मानना चाहिये ? वस्तुओं का दाता

प्रकार से देखाजाना मशय का कारण है। प्रत्येक अवयवी अपने अनेक अवयवरूप उपादान-कारणा में आश्रित रहता है। अवयवी एक है, आश्रय अनेक हैं। ऐसे ही इन्द्रिय एक होता हुआ अनेक गोलकरूप आश्रयों में रहसकता है। ५१ ॥

‘त्वक्’ एक इन्द्रिय केवल ‘स्थूणानिखननन्याय’ के अनुसार विषय के विवेचन और दृढतापूर्वक सिद्धान्त की स्थापना के विचार से सूत्रकार ने प्रथम एकदेशी पक्ष का आश्रय लेकर कहा

त्वगव्यतिरेकात् ॥ ५२ ॥ (२४६,

[त्वक्] त्वक् (नाम का एक इन्द्रिय है [अव्यतिरेकात्] व्यतिरेक भेद न होने से।

त्वक् नाम के एक इन्द्रिय को मानना युक्त है। कारण यह है शरीर में इन्द्रिय का कोई स्थान ऐसा नहीं जहाँ त्वक् पहुँचा न हो। समस्त मानव त्वक् में व्याप्त है। सम्पूर्ण शरीर को त्वक् सब ओर से घेरे हुए है। जब त्वक् चक्षु गोलक में स्थित रहती है, तब रूप का ग्रहण करती है, जब नासिका के अग्रभाग में रहती है, तब गन्ध का ग्रहण करती है। इसीप्रकार जिह्वा के अग्रभाग में रस का एवं कर्णशङ्कुली में रहने शब्द का ग्रहण करती है। स्पर्श का ग्रहण समस्त शरीर में होता रहता है। किसी विषय का ग्रहण ऐसे गोलक में नहीं होता, जहाँ त्वक् विद्यमान न हो। अतः जिसने सब गोलकों को व्याप्त किया हुआ है, और जिसके होने पर सब विषयों का ग्रहण होता है, वह एकमात्र इन्द्रिय त्वक् है। उसीके द्वारा स्थानभेद से रूप आदि समस्त विषयों का ग्रहण होना सम्भव है। एक से कार्य सम्पन्न होजाने पर अनेक इन्द्रिय मानना अनावश्यक है।

‘त्वक्’ एक इन्द्रिय विवेचन—इस मान्यता के प्रतिषेध के लिए एक युक्ति इसप्रकार प्रस्तुत की जाती है—

१. प्रत्यक्ष अनुभव के अनुसार त्वक्-इन्द्रिय स्पर्श का ग्रहण करता है। देखाजाता है- त्वक् इन्द्रिय में स्पर्श का ग्रहण होने पर अन्धे व्यक्ति के द्वारा रूप का ग्रहण नहीं होता। यदि इन्द्रिय केवल एक त्वक् ही और उसीके द्वारा रूप, गन्ध आदि सब विषयों का ग्रहण होना मानाजाय, तो अन्धे व्यक्ति को रूप का ग्रहण होना चाहिए, क्योंकि त्वक्-इन्द्रिय उसका यथावत् विद्यमान रहता है स्पर्श का ग्रहण करने में उसे कोई बाधा नहीं होती। परन्तु रूप का ग्रहण वह नहीं करसकता। अतः केवल त्वक् एक इन्द्रिय का मानाजाना सर्वथा असंगत है।

यदि कहाजाय, त्वक् के अवयवविशेष से रूप का ग्रहण होता है—उसके न रहने पर अन्धे व्यक्ति को रूप दिखाई नहीं देता। जैसे त्वक् के अवयवविशेष चक्षुगोलक में यदि घुसाई लगता है, तो उससे स्पर्श का अनुभव होजाता है, अन्य

भागो पर नहीं होता । इसीप्रकार त्वक् इन्द्रिय का एक विशेष अवयव-रूप का ग्रहण करलेना है अन्य अवयवों द्वारा वह कार्य नहीं हासता । अन्ध व्यक्ति का रूपग्राहक त्वक् अवयव विज्ञान होजाने में रूप का ग्रहण नहीं होता । इसलिए त्वक् से अतिरिक्त इन्द्रिय मानना अनावश्यक है ।

त्वक् एकैन्द्रियवादी का उक्त कथन परस्पर-विरुद्ध होने में दोषपूर्ण है । वादी ने पहले कहा एकमात्र इन्द्रिय त्वक् है । अब कहता है त्वक् के अवयव विशेष में रूप का ग्रहण होता है । इसका तात्पर्य हुआ, जिनने ग्राह्य विभिन्न विषय हैं उनके अनुसार उनका ग्राहक साधन होगा । एकमात्र त्वक् सब विषयों का ग्रहण नहीं करपाता । जो अवयवविशेष स्पर्श का ग्रहण करता है वह रूप का ग्रहण नहीं करपाता ; तथा जो रूप का ग्रहण करता है वह गन्ध का ग्रहण नहीं करपाता । इसप्रकार जिनने रूप आदि विषय हैं, उनके ग्राहक उत्तम अवयवविशेष हैं, जो एक-दूसरे से भिन्न हैं । उनका अपना वैशिष्ट्य परस्पर सबका भेदक है । इस रूप में विभिन्न विषयों के ग्राहक साधन अनेक सिद्ध होजाते हैं यह कथन पहले कथन केवल त्वक् एक इन्द्रिय है के विरुद्ध है, अतः असंगत व अमान्य है ।

इसके अतिरिक्त एकमात्र त्वक् इन्द्रिय की सिद्धि के लिए प्रयुक्त अव्यक्ति रक हेतु सदिग्ध है, अतः साध्य का साधक नहीं हासकता 'अव्यतिरेक' का तात्पर्य है सब इन्द्रियों का त्वक् में भिन्न न होना । इस अभेद का साधक बताया सब इन्द्रियों के शोलको में त्वक् का व्यापक होना । इसके अनुसार सब इन्द्रियों का एक होना तभी मानाजासकता है, जब नियमपूर्वक व्याप्य और व्यापक का अभिन्न मानाजाय । परन्तु व्याप्य-व्यापक का अभिन्न होना असम्भव है । यह सम्बन्ध दो के परस्पर भिन्न होने पर सम्भव होता है । जब त्वक् सर्वत्र शोलको में व्यापक है, तो निश्चित ही व्याप्य उससे भिन्न है तब उनके 'अव्यतिरेक' का अस्तित्व सदिग्ध होजाता है ।

इस विषय में यह भी ज्ञातव्य है त्वक् से व्याप्त होने के समान प्रत्येक शालक पृथिवी आदि पाँच भूतों से भी व्याप्त रहता है । शरीर का कोई अंश ऐसा नहीं, जहाँ पाँच भूत विद्यमान न हो । यद्यपि शरीर की रचना में उपादानभूत तन्त्र केवल पार्थिव अवयव होते हैं, परन्तु शेष भूतों का निमित्तरूप में सहयोग अनिवार्य मानागया है [३ । १ । २८-२९] । इसलिए शरीर का कोई भाग ऐसा नहीं, जो पाँचों भूतों से व्याप्त न हो । इन्द्रियशोलक शरीर का भाग होने के कारण पाँचों भूतों में व्याप्त है । यदि व्यापक होना विषयग्रहण के साधन का प्रयोजक हो, तो त्वक् के समान पञ्चभूतों को भी सर्वविषयग्राहक मानना चाहिये । परन्तु ऐसा नहीं है, पञ्चभूतों की सघटित विषयग्राहकता किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं तब केवल इन्द्रियशोलका में व्यापक होने से त्वक्,

की सर्वविषयग्राहकता सन्दिग्ध होजाती है । फलतः त्वक् अथवा कोई अन्य एक इन्द्रिय सब विषयों का ग्राहक नहीं होसकता ॥ ५२ ॥

इन्द्रिय एक नहीं एनेन्द्रियवाद की मान्यता के प्रतिषेध के लिए सूत्रकार ने स्वयं कहा

न युगपदर्थानुपलब्धेः ॥ ५३ ॥ २५०

[न] नहीं (युक्त कथन [युगपत् एक साथ {अर्थानुपलब्धे } अर्थों विषयों की उपलब्धि न होने से ।

सब विषयों का ग्रहण करनेवाला एक इन्द्रिय मानने पर एक-साथ सब विषयों का ग्रहण होजाना प्राप्त होगा । कोई इन्द्रियवा ज्ञान होने के लिए इन्द्रिय वा अर्थ के साथ, मन वा इन्द्रिय के साथ, आत्मा का मन के साथ सम्बन्ध होना अपेक्षित होना है । यदि सब विषयों का ग्रहण करनेवाला इन्द्रिय एक है तो उसका एक-साथ अनेक विषयों से सम्बन्ध होना सम्भव है । उस दशा में अनेक विषयों का ज्ञान एक क्षण में होजाना चाहिए । परन्तु इसप्रकार एक-साथ रूप, रस आदि अनेक विषयों का ज्ञान कभी नहीं होता । इसलिए यह कथन निराधार है सब विषयों का ग्रहण करनेवाला इन्द्रिय एक है । रूप-रस आदि अर्थों के ज्ञान का साहचर्य [एक-साथ होजाना] न होने से सब विषयों के ग्राहक एक इन्द्रिय वा मानाजाना अयुक्त है ।

यदि ऐसा सर्वविषयग्राहक एक इन्द्रिय स्वीकाराजाता है तो ससार में अन्न, अधिर आदि का ज्ञान अनुपपन्न होजायगा, क्योंकि चक्षु आदि के न स्पर्श पर स्पर्श का ग्रहण होते रहने में और सर्वविषयग्राहक एक इन्द्रिय माने ज्ञान से स्पर्श के साथ उसी इन्द्रिय द्वारा रसादि का ग्रहण प्राप्त होने से अन्न अधिर आदि का ज्ञान असम्भव होगा परन्तु स्पष्ट, रूप आदि अर्थों के ज्ञानों का न तो साहचर्य होता, और न ससार में अन्धा बहरो आदि का अभाव, इसलिए सब विषयों के ग्रहण करनेवाले एक इन्द्रिय वा मानाजाना सर्वथा निराधार है ॥ ५३ ॥

‘त्वक्’ केवल एक इन्द्रिय नहीं - एनेन्द्रियवाद में आचार्य सूत्रकार ने अन्य दाप प्रस्तुत किया -

विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका ॥ ५४ ॥ २५१,

[विप्रतिषेधात्] विरोध होने से [न] भी [न] नहीं [त्वक् त्वक् नामक [एका] एकमात्र इन्द्रिय ।

प्रत्यक्ष का विरोध होने से एकमात्र त्वक्-इन्द्रिय का मानना अयुक्त है । रूपग्राहक चक्षु इन्द्रिय द्वारा द्रव्यित रूप का ग्रहण होता है । प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए इन्द्रिय और अर्थ का सन्निर्गम होना आवश्यक है, इस अवस्था के अनुसार

चक्षु-इन्द्रिय वा दूरस्थित विषय के साथ सन्निकर्ष चक्षु-इन्द्रियों द्वारा होता है। यदि केवल त्वक् एक इन्द्रिय माना जाता है, तो दूरस्थित पदार्थ के साथ त्वक् का सन्निकर्ष सम्भव नहीं; तब उस पदार्थ और उसके रूप का त्वक्-इन्द्रिय द्वारा ग्रहण सन्निकर्ष के बिना मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में त्वक् इन्द्रिय अप्राप्यकारी होगा। अप्राप्यकारी का तात्पर्य है साध्य विषय को प्राप्त हुए बिना विषय के साथ सन्निकर्ष के बिना विषय को ग्रहण करनेवाला। इस प्रकार यदि त्वक्-इन्द्रिय को अप्राप्यकारी माना जाता है, तो भी व आदि में व्यवहृत तथा दूरस्थित अवस्थ पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञाना जाह्निये। परन्तु यह कभी सम्भव नहीं। इसलिए त्वक्-इन्द्रिय का रूप आदि सब विषयों का ग्रहण करने वाला नहीं माना जा सकता।

यदि कहा जाय कि त्वक् इन्द्रिय स्पर्श का ग्रहण तो विषय के साथ सन्निकर्ष होकर करता है, पर रूप आदि का ग्रहण सन्निकर्ष के बिना करनेवाला है, यत वह प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी उभयप्रकार की क्षमतावाला इन्द्रिय माना जा सकता है, यह कथन असंगत है, क्योंकि एक घर्षी में दो विरोधी घर्षी का होना प्रमाणविरुद्ध है। इसके अतिरिक्त इन्द्रिय के अप्राप्यकारी होने में व्यवहृत और विप्रवृष्ट दूरस्थित प्रदृश्य पदार्थों का ग्रहण हो जाना प्रामाण्य होता है, जो सर्वथा प्रत्यक्ष है। आवरण आदि करहने पर तथा दूरस्थित पदार्थों का त्वक्-इन्द्रिय में ग्रहण कभी नहीं होता। अन्यथा रूप की उपलब्धि और अनुपलब्धि में समान और दूर एवं अव्यवहित व्यवहृत होने की व रणना का विलक्षण हो जाना, कभी भी स्थित पदार्थ के रूप का ग्रहण समानरूप में हो जाना संभव नहीं होना से एक मात्र त्वक्-इन्द्रिय का मानना संवत्ता निराधार है ॥ ५४ ॥

इन्द्रियाँ केवल पाँच — मान प्रकरण में इन्द्रिय के एकत्व का प्राप्यक्ष होने में आचना प्राप्त होती है, उसमें सख्या-व्यवस्था के लिए स्वकार ने हेतु प्रस्तुत किया —

इन्द्रियार्थपञ्चत्वान् ॥ ५५ ॥ २५२

[इन्द्रियार्थपञ्चत्वान्] इन्द्रियों के अर्थ साध्यविषय पाँच होने में पाँच इन्द्रिय होने प्रमाणित होता है।

सूत्र में प्रयुक्त अर्थ पद का तात्पर्य है पञ्च ज्ञत अथवा पञ्चान इन्द्रिय वा प्रयोजन क्या है? किसी निश्चित विषय का ज्ञान कराने में सहायक होता। त्वक्-इन्द्रिय स्पर्श का ज्ञान कराने में साधन है। परन्तु इसी इन्द्रिय में रूप का ग्रहण नहीं होता। रूप के ग्रहण के लिए चक्षु-इन्द्रिय का अस्तिव अनुमान में निर्धारित किया जाता है। इसी प्रकार गन्ध के ग्रहण में इन दाना [त्वक् चक्षु

इन्द्रियो का कोई उपयोग नहीं होता, उसके लिए घ्राण-इन्द्रिय का अनुमान होता है। ऐसे ही रस और शब्द के ज्ञान के लिए रसन और श्राव-इन्द्रिय अनुमित होते हैं। ये पाँच विभिन्न विषय हैं गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द। इनके ग्रहण के लिए पाँच इन्द्रिय अपेक्षित होते हैं, क्योंकि किसी एक इन्द्रिय के द्वारा इनमें से एकाधिक विषय का ग्रहण करना सम्भव नहीं होता। इसलिए ज्ञानग्राहक इन्द्रियाँ केवल पाँच हैं, यह निगोधित होता है ॥ ५५ ॥

‘अर्थपञ्चत्व’ हेतु समाधान शिष्य विज्ञासा करना है, यदि विषयग्रहण की दृष्टि से इन्द्रियाँ पाँच मानी जाती हैं, तो विषयो के बहुत होने के कारण इन्द्रिया की मर्यादा और अधिक मानी जानी चाहिये शिष्य भावना का आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया

न तदर्थबहुत्वात् ॥ ५६ ॥ २५३

न] नहीं (युक्त, इन्द्रियाँ का पाँच होना) [तदर्थबहुत्वात्] उन इन्द्रियो के अर्थ (ग्राह्यविषय) बहुत होने से।

पाँच विषयो के ग्रहण किये जाने के आधार पर इन्द्रिया का पाँच सिद्ध किया जाना युक्त नहीं है। कारण यह है इन्द्रियाँ के यथायथ पूर्वात्तः विषय अपने क्षेत्र में ही बहुत होते हैं। जैसे त्वक का विषय स्पर्श है, पर स्पर्श के अनेक भेद हैं उष्णस्पर्श, शीतस्पर्श, अनुष्णाशीतस्पर्श, पृष्ठस्पर्श, कठोरस्पर्श आदि। ऐसे चक्षु का ग्राह्यविषय रूप है, परन्तु रूप के नील, पीत, रक्त, हरित, कपिश चित्र आदि अनेक भेद हैं जो एकदूसरे में भिन्न होते हैं। इसी प्रकार गन्ध रस और शब्द विषयो को अनेक भेदों में विभक्त जाना जाता है। सुरभि-असुरभि आदि गन्ध; मधुर, अम्ल, त्वण, कटु, कषाय, तिक्त आदि रस ध्वनिमात्र तथा वर्णात्मक आदि शब्द, इनमें अन्य अनेक अवान्तर भेद। ऐसी स्थिति में जो यह कहता है कि ग्राह्य विषय पाँच होने से इन्द्रियाँ पाँच हैं। उसके अनुसार विषयो की मर्यादा बहुत अधिक होने से इन्द्रियाँ उतनी मानी जानी चाहिये ॥ ५६ ॥

‘अर्थपञ्चत्व’ हेतु यथार्थ आचार्य सूत्रकार ने उक्त आशंका का समाधान किया

गन्धत्वाद्यव्यतिरेकाद् गन्धादीनामप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥ (२५४)

[गन्धत्वादि-अव्यतिरेकात्] गन्धत्व आदि से अभेद हान के कारण [गन्धादीनाम्] सबप्रकार के गन्ध आदि का, [अप्रतिषेध] उक्त प्रतिषेध अयुक्त है।

गन्धत्व जानि से युक्त सबप्रकार के गन्ध एक श्रेणी में आ जानें से अभिन्न हैं। सुरभि, असुरभि, आदि भेद होने पर भी वे सब ‘गन्ध’ हैं। गन्धरूप में सबका अभेद है। नील, पीत, हरित आदि कोई भेद हो, वह सब ‘रूप’ है। इसी-

प्रकार रसत्व, स्पर्शत्व शब्दत्व आदि जातियां स विशिष्ट समस्त रस, स्पर्श, शब्द अपन वर्ग में एकत्वता से सीमित रहते हैं, इसलिए समस्त गन्धसमूह घ्राण का रससमूह रसन का, रूपसमूह चक्षु का, स्पर्शसमूह त्वक् का और शब्दसमूह श्रोत्र का अनुमान कराने हैं, गन्ध आदि विषयो का केवल एकदेश घ्राण आदि का अनुमापक नहीं होता, तिससे अन्य एकदेश के ग्रहण के लिए इन्द्रियान्तर की कल्पना करना अपेक्षित ही। गन्धमात्र घ्राण का अनुमापक होता है, ऐसे रूपमात्र आदि पयायच चक्षु आदि के। फलत विषयसमूह के एकदेश का लेकर पाँच इन्द्रिय हान का प्रतिषेध करना असंगत है।

समस्त गन्ध उसको ग्रहण करने के असाधारण साधन घ्राण-इन्द्रिय में गृहीत होजाते हैं। इसीप्रकार समस्त रस रसन-इन्द्रिय में, समस्त रूप चक्षु इन्द्रिय से समस्त स्पर्श त्वक्-इन्द्रिय में तथा समस्त शब्द श्रोत्र-इन्द्रिय से गृहीत होजाते के कारण कोई विषय ऐसा शेष नहीं रहता, जो अन्य साधन की कल्पना का प्रयाजक हो। इसप्रकार इन्द्रिया के साहाय्यविषय पांच वर्ग में सीमित होने से उनका ग्राहक इन्द्रिय पाँच है यह प्रमाणित होता है न न्यून न अधिक ॥ ५७ ॥

विषयत्व' सामान्य एकेन्द्रिय साधक शिष्य पुन आशङ्का करता है यदि सामान्य ज्ञान, के आधार पर समस्त ग्राह्य अर्थ को एक वर्ग में संगृहीत करगियाजाता है, तो 'विषयत्व' सामान्य से समस्त विषय का एक वर्ग में लाकर केवल एक इन्द्रिय उसका ग्राहक क्यों न मानलियाजाय ? सूत्रकार ने शिष्यभावनता का सुविन किया

‘विषयत्वाव्यतिरेकादेकत्वम् ॥ ५८ ॥ २५५)

[विषयत्वाव्यतिरेकान] 'विषयत्व' के आधार पर अव्यतिरेक अभेद में सब विषयों के एक वर्ग में समीकृत होजाते से [एकत्वम्] एक होना (इन्द्रिय का, प्राप्त होता है)।

गन्धत्व' सामान्य से समस्त गन्ध का एक वर्ग में मानकर उसके ग्राहक इन्द्रिय-विशेष का अनुमान कियाजाता है। तिस रसवर्ग आदि से रसन आदि इन्द्रिय-विशेष का। तब पाँच इन्द्रिय क्या मानना ? 'विषयत्व' सामान्य से गन्ध, रस, रूप आदि समस्त विषयों को एक वर्ग में संगृहीत कर उसका ग्राहक एक इन्द्रिय पर्याप्त मानलना चाहिये। ५८ ॥

‘विषयत्व' सामान्य इन्द्रियैकत्व का असाधक आचार्य सूत्रकार ने आशङ्का का निराकरण करते हुए यथार्थ का समझाया

न, बुद्धिलक्षणाधिष्ठानगत्याकृतिजाति-

पञ्चत्वैभ्यः ॥ ५९ ॥ (२५६)

[न] नहीं युक्त, 'विषयत्व' धर्म के आधार पर सब विषयों की एकता

से इन्द्रिय का एक बताता [बुद्धिलक्षणविषयानुगत्याकृतिजातिपञ्चत्वेभ्यः] ज्ञान-लक्षण अधिष्ठान, गति विषयग्रहण के विविध प्रकार, आकृति और जाति (कारण) के पाँच होने से ।

विषयत्व-धर्म से सब विषयों की एकता का उपपादन कर उसके आधार पर इन्द्रिय का एक बताता किसीप्रकार युक्त नहीं है; क्योंकि इन्द्रियसम्बन्धी ज्ञान-लक्षण आदि एक-दूसरे से भिन्न होते हुए पाँच प्रकार के देखे जाते हैं । उनके आधार पर इन्द्रियों का पाँच होना प्रमाणित होता है । इसलिये 'विषयत्वं' सामान्य से एक वर्ग में समूहीत गन्ध, रस रूप आदि विषय विभिन्न ग्राहक-साधनों की अपेक्षा न रखते हुए नहीं जाने जाते, प्रत्युत गन्ध आदि विषय अपने 'गन्धत्व' आदि सामान्या से अपने विशिष्ट वर्ग में एकीभूत हुए विभिन्न इन्द्रियों द्वारा गृहीत होते देखे जाते हैं । अतः विषयमात्र का ग्राहक एक इन्द्रिय का माना जाना असंगत है । सूत्रकार ने अपने कथन में पाँच हेतु प्रस्तुत किये । पहला हेतु है

बुद्धि-लक्षण 'बुद्धि' ज्ञान को कहते हैं । गन्ध आदि ज्ञान अलग-अलग पाँच है, जो अपने ग्राहक पाँच इन्द्रियों का अनुमान कराते हैं । गन्धज्ञान से घ्राण-इन्द्रिय का, रसज्ञान से रसन का, रूपज्ञान से चक्षु का, स्पर्शज्ञान से त्वक् का और शब्दज्ञान से श्रोत्र इन्द्रिय का अनुमान होता है । इस तथ्य को सूत्रकार ने 'इन्द्रियार्थपञ्चत्वात्' [३ । १ । ५५] सूत्र में प्रकट किया है । अतः इन्द्रियों का अनुमान करनेवाले जाननिष्ठों के पाँच होने से इन्द्रियाँ पाँच हैं, यह स्पष्ट होता है ।

अधिष्ठान शरीर में इन्द्रियों के स्थान-गोलक अलग-अलग पाँच हैं, जहाँ से इन्द्रिय बाह्य विषय के साथ सम्बद्ध होकर जानोत्पत्ति में साधन होता है । गन्धग्राहक घ्राण-इन्द्रिय का अधिष्ठान नासिका के अग्रभाग में है, रसग्राहक रसन का जिह्वा के अग्रभाग में, रूपग्राहक चक्षु का गोलकवर्ती कृष्ण भाग के अग्रभाग में जो रश्मियों द्वारा बाह्य रूपादि विषय से सम्बद्ध हो उसका ग्रहण करता है । स्पर्शग्राहक त्वक्-इन्द्रिय समस्त शरीर पर व्याप्त त्वक् त्वक् चर्मअग्रभाग में अधिष्ठित रहता है, शब्दग्राहक श्रोत्र कान के छेद में अन्दर की ओर अवस्थित रहता है । इसप्रकार शरीर में इन्द्रियों के पाँच पृथक् अधिष्ठान इन्द्रियों के पाँच होने में प्रमाण हैं ।

गति गतिभेद से इन्द्रियों का भिन्न होना स्पष्ट होता है । 'गति' का तात्पर्य है विषयग्रहण का प्रकार । तैजस चक्षु कृष्णनारा में सीमित स्थान में होकर बाहर निकलती रश्मियों द्वारा वहि स्थित रूपाश्चर्य द्रव्य को ग्रहण होकर ग्राह्य विषय का ग्रहण करना है । घ्राण, रसन और त्वक्-इन्द्रियों ने गन्ध आदि विषय अपने आश्रय द्वारा के साथ इन्द्रिय सामान्य में जाने पर गृहीत होते हैं ।

दूर देश में आगने निमित्तों में उत्पन्न सङ्घ-सन्निविद्धाश्च श्रोत्र इन्द्रिय से प्रत्यागन्त होने पर गृहीत होता है। इसरूप में इन्द्रियों द्वारा ज्ञान होने के प्रकार में भेद होने से इन्द्रिय का एक माना जाना सम्भव नहीं।

आकृति आकृति-आकार-परिमाण-रूपादि याहक इन्द्रियों का भिन्न-भिन्न है। यद्यपि इन्द्रियाँ अतीन्द्रिय हैं, अरुण्य हैं, उनके आकार या परिमाण की कल्पना करना अधिक प्रामाणिक नहीं, फिर भी यह कथन इन्द्रियों के विभिन्न गोलको की भावना से अथवा विषयग्रहण की पद्धति के आधार पर किया गया है। घ्राण, रसन और स्पर्शन (त्वक् इन्द्रियाँ केवल अपने निश्चित गोलक प्रदेश में रहती हैं, और जो ग्राह्य विषय उनके स्विचिप्रदेश में आकर सम्बद्ध होता है, उसीका वे ग्रहण करती हैं, इसीसे उनके अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। नैत्रम चक्षु अपने गोलक के मध्य काया पुत्रों के सहार रश्मियों द्वारा उस स्थान से बाहर निकल अपने ग्राह्य विषय का व्याप्त करना है। यह गोलक और विषयग्रहण की पद्धति अन्य इन्द्रियाँ में भिन्न है। श्रोत्र इन्द्रिय साक्षात् आकाशरूप है, इसी कारण विमुक्त है, सर्वत्र विद्यमान है। केवल शब्द के ज्ञान से इसका अनुमान होता है। प्राणी के मस्तिष्क अथवा धर्म-अधर्मरूप अदृष्ट को इसमें निमित्त अथवा सत्पायी कारण समझना चाहिये जो दशरोशब्द काल के प्रदेश से परिच्छिन्न बिना हुआ, आकाश शब्द का व्यञ्जक होता है, अपरिच्छिन्न आकाश नहीं। श्रोत्र-इन्द्रिय का ऐसा आकार प्रसार अन्य सब इन्द्रियों में भिन्न है। इसप्रकार गोलक व विषयग्रहण की पद्धति के आधार पर इन्द्रियों के आकार विभिन्न होने से इन्द्रिय एक न होकर अनेक मानी जाती हैं।

जाति जाति का अर्थ है कारण। 'जायतश्चाग्निं जातिं तन्मस्य कोई कार्य उत्पन्न हो, वह उस कार्य का 'जाति है, जन्मदाता है कारण है', इन्द्रियों के पृथक् पृथक् पाँच पृथिवी आदि भूत कारण हैं। घ्राण का कारण पृथिवी, रसन का जल, चक्षु का तेज त्वक् का वायु कारण है। श्रोत्र साक्षात् आकाश रूप है। इसप्रकार इन्द्रियों के उपादानकारण अलग-अलग पृथिवी आदि पाँच भूत होने से इन्द्रियाँ पाँच हैं, यह प्रमाणित होता है। इन हनुओं से मित्र हो जाता है, इन्द्रिय एक न होकर पाँच है। ५६ ।

घ्राण आदि के कारण पृथिवी आदि भूत शिव्य जिज्ञासा करना घ्राण आदि इन्द्रियों के उपादानकारण पृथिवी आदि भूत वस्तुओं से, पर यह कैसे ज्ञात होता है कि इनके उपादानकारण पृथिवी आदि भूत हैं, अन्य कोई प्रत्यक्ष तत्त्व नहीं? आचार्य सूत्रकार से बताया —

भूतगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम् ॥ ६० ॥ २५७

[भूतगुणविशेषोपलब्ध] भूतों के गुण-विशेषों की उपलब्धि से विभिन्न इन्द्रियाँ द्वारा [तादात्म्यम्] तदात्मकता-युक्त उन भूतों की कारणता जानी जाती है यथायथ विभिन्न इन्द्रियों की प्रति ।

अनुभव से जाना जाता है घ्राण-इन्द्रिय केवल गन्ध गुण का ग्रहण करता है । गन्ध केवल पृथिवी का विशेषगुण है । जो जिसका कार्य है, वह उसीके विशेष गुण का ग्रहण करनेवाला होना चाहिये । घ्राण-इन्द्रिय पृथिवी के विशेषगुण गन्ध का ग्राहक है, अतः घ्राण पृथिवी का कार्य है, यह सिद्ध होता है ।

यही नियम अन्य इन्द्रियों के विषय में देखा जाता है । रसन-इन्द्रिय केवल रसगुण का ग्रहण करता है यह जलों का विशेषगुण है, अतः रसन-इन्द्रिय जलीय है । चक्षु रूप का ग्रहण करता है रूप तत्त्व का विशेषगुण है, अतः रूप का व्यञ्जनक होने से चक्षु इन्द्रिय जलमय है, त्वक्-इन्द्रिय स्पर्शगुण का अभिव्यक्ति स्पर्श वायु का विशेषगुण है, अतः स्पर्श-ग्राहक त्वक् इन्द्रिय वायु का कार्य है । इसप्रकार विभिन्न इन्द्रियों के द्वारा भूतों के यथायथ गुण-विशेषों की उपलब्धि का यह नियम घ्राण आदि इन्द्रियों की पृथिवी आदि भूतकारणता को सिद्ध करता है ।

यदि अव्यक्तप्रवृत्तिक इन्द्रियाँ हों, अर्थात् इन्द्रियों का उपादानकारण कोई अव्यक्त तत्त्व अहङ्कार, अथवा अहङ्कार द्वारा मूल प्रकृति को माना जाय तो उस अवस्था में गुणविशेषों की अभिव्यक्ति न होने का कारण, अथवा तब वहाँ समस्त गुणों के अलङ्घनरूप में विद्यमान रहने के कारण उसमें उत्पन्न समस्त इन्द्रियों में समस्त गुणों के ग्रहण करने की क्षमता अभिव्यक्ति हानी चाहिये; क्योंकि कार्य सदा कारण के अनुरूप होता है । कारण में जब समस्त गुण अन्तर्हित हैं, तो उसके कार्य में समस्त गुणों की अभिव्यक्ति हानी चाहिये । परन्तु अनुभव इसके विपरीत है । विभिन्न इन्द्रियाँ केवल किसी एक गुणविशेष का ग्रहण करती हैं, तब वंसा ही उसका उपादानकारण अनुमान किया जाता है । फलतः एक-एक भूतगुणविशेष की उपलब्धि के साधन होने से इन्द्रियाँ को उन-उन भूतों का कार्य माना जाना अधिक प्रामाणिक है, न कि किसी अव्यक्त तत्त्व का कार्य माना जाना ॥ ६० ॥

अर्थ-परीक्षा इन्द्रिय-परीक्षा के अनन्तर अब अर्थ-परीक्षा का अवसर है । शास्त्र के प्रारम्भिक सूत्र [१ । १ । १४] में उद्देशरूप से यह बताया है गन्ध आदि पृथिवी आदि द्रव्यों के गुण तथा इन्द्रियों के 'अर्थ' हैं । अर्थ पद का तात्पर्य है ग्राह्य विषय । इन्द्रियों के द्वारा इन गुणों का ग्रहण किया जाता है ऐसा कथन पृथिवी आदि का एक गुण मानने पर अथवा अनेक गुण मानने पर दोनों अवस्थाओं में सम्भव है । इन्द्रियों के स्वभाव से यह जिज्ञासा होती है

किं गन्ध आदि गुणा मे से कोई एक एक पृथिवी आदि के गुण हैं, अथवा ग्रथिव भी होसकते हैं ? आचार्य सूत्रकार न बताया—

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्याः ॥६१॥ २५८
अप्तेजोवायूनां पूर्वपूर्वमपोह्याकाशस्योत्तरः ॥ ६२ ॥ २५९

[गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानाम् गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द के [स्पर्श पर्यन्ता] स्पर्श तक चार गुण पृथिव्या] पृथिवी के हैं ॥ अप्तेजोवायूनाम्] जल, तेज, वायु के यथाक्रम [पूर्व पूर्वम्] पहले पहले को [अपोह्या] छोड़कर शेष गुण है, [आकाशस्य] आकाश का [उत्तर] अगला स्पर्शपर्यन्तो मे शब्द गुण है ।

सूत्रनिर्दिष्ट गन्ध आदि पाँच गुणो मे से पहले चार गन्ध, रस, रूप, स्पर्श पृथिवी के गुण हैं, इनमे से पहले एक गन्ध का छोड़कर शेष तीन गुण रस, रूप, स्पर्श जल के गुण हैं । पहले दो गन्ध, रस को छोड़कर शेष दो गुण रूप, स्पर्श, तेज के गुण हैं । गन्ध, रस, रूप का छोड़कर शेष एक स्पर्श वायु का गुण है । स्पर्श से अगला एक गुण शब्द आकाश का है । इसप्रकार पृथिवी मे चार, जल मे तीन, तेज मे दो और वायु तथा आकाश मे एक-एक गुण हैं ।
 ६१-६२ ।

पृथिवी आदि में गन्धादि गुणव्यवस्था सगत नहीं शिष्य आशंका करता है गुणों की यह व्यवस्था युक्त प्रतीत नहीं होती, शिष्य की भावना को आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया

न सर्वगुणानुपलब्धेः ॥ ६३ ॥ २६०

[न] नही युक्त गुणों की लब्ध व्यवस्था [सर्वगुणानुपलब्धे] सब गुणों के पृथिवीगत; पार्थिव घ्राण-इन्द्रिय द्वारा उपलब्ध न होने से ।

पहले बतायागया घ्राण-इन्द्रिय पार्थिव है । तब घ्राण-इन्द्रिय जैसे पृथिवी के गुण गन्ध को ग्रहण करता है ऐसे पृथिवी के रस, रूप, स्पर्श को ग्रहण करे परन्तु ऐसा सम्भव नहीं देखाजाता उसजैसे गन्ध के समान रस आदि गुण पृथिवी के हैं यह व्यवस्था दोषपूर्ण प्रतीत होती है ।

उसीप्रकार जलीय इन्द्रिय रसन व द्वारा रूप और स्पर्श का ग्रहण नहीं होता, जो जल के गुण बतायेगये । ऐसे तेजस इन्द्रिय बंधु व द्वारा स्पर्श का ग्रहण नहीं होता, जिसको तेज का गुण मानागया । व्यवस्था वह ठीक रहती, जिसमे जो इन्द्रिय जिस द्रव्य से बना है, उस द्रव्य के सब गुणों को वह इन्द्रिय ग्रहण करने की क्षमता रखता । परन्तु यहाँ घ्राण आदि इन्द्रियाँ एक-एक गुण का ग्रहण करने देखेजाते हैं, अतः उन गुणव्यवस्था युक्त प्रतीत नहीं होती ॥६३ ॥

गुणव्यवस्था का अन्य मुद्दा तब गुणों की यह व्यवस्था कैसी होनी चाहिए ? इस विषय में शिष्य की भावना को सूत्रकार ने अग्रिम तीन सूत्रों द्वारा अभिव्यक्त किया

एकैकश्येनोत्तरोत्तरगुणसद्भावादुत्तराणां

तदनुपलब्धिः ॥ ६४ ॥ (२६१)

। एकैकस्य न । एक-एक गुण क क्रम से । उत्तरोत्तरगुणसदभावान् । अगता
अगता गुण पृथिवी, जल आदि द्रव्यो वा यथाक्रम हान्ते से , । उत्तराणाम् ।
अगल गुणा की । नद-अनुपलब्धि । उसमें । पर्वत इन्द्रिय द्वारा उपलब्धि नहीं
होती ।

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श आदि यह गुणों का क्रम है। हमसे अनुसार पृथिवी जल, तैल, वायु, आकाश यह भूतद्रव्यों का क्रम है। उनमें एक-एक गुण यथाक्रम एक-एक द्रव्य का है। इसीके अनुसार इन्द्रियों का क्रम है घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक्, श्रोत्र। प्रत्येक इन्द्रिय यथाक्रम पृथिवी आदि भूतद्रव्य सम्बन्धी है; घ्राण पृथिवी सम्बन्धी रसन जलसम्बन्धी आदि। ये इन्द्रिय यथाक्रम एक-एक गुण का ग्रहण करते हैं। हमलिये अगद-अगले गुणों का ग्रहण पहले इन्द्रिय से नहीं होता घ्राण गन्ध का ग्रहण करता है, रस आदि का नहीं। रसन केवल रस का ग्रहण करता है, रूप आदि का नहीं। चक्षु में केवल रूप का ग्रहण होता है स्पर्श का नहीं। इससे यह स्पष्ट होजाता है कि गन्ध आदि एक-एक यथाक्रम पृथिवी आदि भूतद्रव्यों के गुण हैं, और उनमें से एक-एक का ग्रहण यथाक्रम घ्राण आदि इन्द्रियों से होता है। इसप्रकार गुणों की अवस्था कीज्ञा-सकती है।

इस अवस्था में एक समस्या यह रह जाती है कि पृथिवी आदि द्रव्यों में रस आदि गुण प्रत्यक्ष में जान जाते हैं। पृथिवी में गन्ध के अतिरिक्त रस रूप, स्पर्श वा जल में रस के अतिरिक्त रूप, स्पर्श वा, तब में रूप के अतिरिक्त स्पर्श का अनुभव होता है। तब पृथिवी आदि में एक ही एक गुण रहता है, यह कैसे मत्तावाप में अन्तर में सुभाव दिखता है।

संसर्गाच्चानेकगुणग्रहणम् ।

पवित्री आदि में जो रस आदि अनेक गुण उपलब्ध होते हैं वे जन्म आदि के शमन में हैं। पवित्री आदि भूता में अनेक गुण एक एक हैं। अन्य गुण अन्य भूतों में समान उपलब्ध होते हैं ॥ ६४ ॥

गुण की आवश्यकता के प्रमाण में यह सुझाव पुनः वास्तव नहीं आता।
 क्योंकि चारों भूतों का परस्पर सम्पर्क मानने पर यह निष्पन्न सम्भव नहीं आता।
 विपथिकी चार गुणवाली है जल तीन गुणवान्, और तम्र ३ गुणवान् और

वायु एक गुणवाला ही । जब गन्धका परस्पर संगर्ग हो तां सब गुण सब भूतों में उपलब्ध होने चाहियें । समर्ग की व्यवस्था क विषय में मुञ्जायामया

विष्टं ह्यपरं परेण ॥ ६५ ॥ २६२

[विष्टम्] समष्ट है सिवा हुआ है [हि क्योकि [अपरम्] पिछला [परम्] पहले व साथ ।

सब भूत परस्पर सबके साथ मिलजात हैं ऐसा नहीं है । प्रत्युत पिछला भूत अपने पहले भूतों से समष्ट होता है । पृथिवी जब बनती है, तब उसमें पहले जल, तेज, वायु बन चुके थे, इसलिये पृथिवी की रचना के समय उसमें जल आदि का संगर्ग होना सम्भव है । तब पृथिवी में जो आदि के समष्ट होने में वहाँ रस आदि गुणों की उपलब्धि सम्भव है; इसीप्रकार पृथिवी में चार गुण उपलब्ध होने हैं - गन्ध अपना और रस रूप, स्पर्श, जल, तेज वायु व जल की रचना के समय पृथिवी नहीं बनी थी पर तेज वायु बनचके थे इसलिये जल में पृथिवी का संगर्ग सम्भव न होने से वहाँ गन्ध उपलब्ध नहीं होता पर तेज और वायु का संगर्ग जल में होने से वहाँ अपने गुण रस के अतिरिक्त रूप और स्पर्श उपलब्ध होजाते हैं ।

इसीप्रकार तेज की रचना के समय जल और पृथिवी की रचना नहीं हुई थी, इसलिये जल पृथिवी का संगर्ग तेज से सम्भव न होने से उनके गुण रस-गन्ध-तेज में उपलब्ध नहीं होते, पर तेज से पहले वायु की रचना होजाती है इसलिये वायु का संगर्ग तेज से होने से अपने गुण रूप के अतिरिक्त वहाँ वायु का गुण स्पर्श उपलब्ध होता है । वायु की उत्पत्ति तेज, जल पृथिवी से पहले हुई, इसलिये वायु में रूप, रस गन्ध की उपलब्धि नहीं होती अतः वहाँ केवल अपना गुण उपलब्ध होता है ।

इसके अनुसार पृथिवी चार गुणवाली, जल तीन गुणवाले, तेज दो गुण वाला और वायु एक गुणवाला है, यह व्यवस्था भूतों की रचना के अनुक्रम के आधार पर समझनी चाहिये । इसप्रकार भूतों में गुणों की व्यवस्था सम्पन्न होजाती है । पृथिवी आदि भूतों का अपना अपना गुण गन्ध आदि केवल एक एक है । ६५ ।

भूतों में गुणों का विनियोग — उक्त तीन सूत्रों [६४-६६] में प्रतिपादित भावना का आचार्य सूत्रकार ने समाधान किया

न पार्थिवाप्यथोः प्रत्यक्षत्वात् ॥ ६६ ॥ २६३

[न] नहीं (उक्त कथन संगत [पार्थिवाप्यथा.] पार्थिव और जलीय द्रव्यों के [प्रत्यक्षत्वात्] प्रत्यक्ष होने से ।

किसी द्रव्य के प्रत्यक्ष होने के लिये ये निमित्त बताये जाते हैं १ द्रव्य का महत् होना, वह महत्परिमाणवाला हो। २ अनेक द्रव्यवाला हो, अर्थात् अनेक द्रव्य उसका समवायिवारण हो। ३ वह रूपगुणवाला हो। अब यदि यह माना जाता है कि रूपगुण केवल तेज का है तो पार्थिव और जलीय द्रव्यों का प्रत्यक्ष न होना चाहिये, क्योंकि पृथिवी का अपना गुण केवल गन्ध है, और जल का केवल रस, रूप इन द्रव्यों का गुण नहीं है। तेज का जल व पृथिवी में ससर्ग होने पर पार्थिव और जलीय द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होसकता। क्योंकि वहाँ जो रूप है, वह पृथिव्यादिसंस्पृष्ट तेजोभाग का है, पृथिवी जन का नहीं। पृथ्वी दशा में पार्थिव व जलीय द्रव्य का चक्षु द्वारा प्रत्यक्ष होना सम्भव न होगा। अन्य दो निमित्तों के हान पर भी रूप वहाँ नहीं है। परन्तु उसके विपरीत पार्थिव व जलीय द्रव्य का चक्षु इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होना प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है। तेजस द्रव्य के प्रत्यक्ष के समान पार्थिव जलीय द्रव्यों का प्रत्यक्ष होता है। अतः तेज रूपवाला है। ऐसे जल और पृथिवी का रूपवाला मानना चाहिये। तात्पर्य है पृथिवी एवं जल में उपलब्ध गुण उनके अपने हैं अन्य के ससर्ग से प्राप्त नहीं।

यदि पार्थिव जलीय द्रव्या का प्रत्यक्ष ससर्गमूलक तेजोरूप के कारण माना जाता है, तो व्यवहार में तेज का ससर्ग वायु के साथ होने से वायु का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष होजाना चाहिये। तेज के ससर्ग से पार्थिव तथा जलीय द्रव्य का प्रत्यक्ष होजाय, वायु द्रव्य का न हो। इस नियम का कोई कारण नहीं है। वायु तेज का परस्पर-ससर्ग व्यवहार में सदा देखा जाता है। इसलिये पृथिवी आदि भूत एक एक गुणवाले हैं, यह कथन असंगत है।

इसके अतिरिक्त यह विचारणीय है -पृथिवी और जल दोनों में 'रस' गुण देखा जाता है। यदि यह कहा जाय कि पृथिवी में रस जल के ससर्ग से है, तो ऐसा कथन कसौटी पर खरा नहीं उतरता। कारण यह है जल में अपना गुण रस केवल मधुर रहता है। परन्तु पृथिवी में अर्थात् पार्थिव द्रव्यों में छह प्रकार के रसों का अनुभव होता है। यदि जल के ससर्ग से पृथिवी में रस रहा होता, तो उक्त स्थिति का होना असम्भव था; तब पृथिवी में जल के समान केवल मधुर रस उपलब्ध होजाता।

यही स्थिति 'रूप' गुण के विषय में कही जासकती है। पृथिवी या जल में यदि रूप तेज के ससर्ग से माना जाता है तो यह श्रटपटा ही होगा। तेज में रूप भास्वरजुक्त रहता है, जो अन्य पदार्थों का व्यञ्जक है, प्रकाशक है। ऐसा रूप

१ द्रव्य के प्रत्यक्ष होने के ये निमित्त कणाद ने बताये हैं -
'महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपाच्चोपलब्धिः' [बौद्धिकदर्शन, ४।१।६]।

न जल मे है, न पृथिवी मे । जल में अमास्वर शुक्ल रूप है, तथा पृथिवी में मात प्रकार के रूप देख जाते हैं; पर जलीय व पार्थिव सभी रूप व्यङ्ग्य हैं, प्रकाश्य हैं, व्यञ्जक नहीं स्पष्ट हैं, ये रूप पृथिवी व जल के अपने गुण हैं, तेज के समर्प में तेजागुण नहीं । पृथिवी जल के रूप गुण व्यङ्ग्य होने के अनिरिक्त सख्या में भी समान नहीं, पृथिवी में मात और जल में केवल एक रूप रहता है । यदि समर्प से होने, तो यह सख्यागत विषमता न जानी चाहिये थी ।

अधिक विस्तार की भावना से इस प्रसंग में स्पर्श गुण का विचार किया जासकता है । पृथिवी आदि चारों भूतों में 'स्पर्श' की स्थिति एक-दूसरे में भिन्न है । वायु के समर्प में यदि अन्य भूतों में स्पर्श का अस्तित्व मानाजाता है, तो यह संगत न होगा । वायु में अनुष्णाशीत स्पर्श अपना गुण है । परन्तु जल में स्पर्श उष्ण, और जल में शान रहता है जो परस्पर-विरोधी बातें हुए, वायुस्पर्श के साथ भी समानता नहीं रखत । पृथिवी का स्पर्श यद्यपि अनुष्णाशीत है फिर भी वायु-स्पर्श से यह सर्वथा भिन्न है । पृथिवी में कठोर अनुष्णाशीत स्पर्श का अनुभव होता है, जिसका वायु में सर्वथा अभाव है । पृथिवी का यह स्पर्श वायु के समर्प से होने प्रमाणित नहीं कियाजासकता ।

इसके अनिरिक्त यह भी ध्यान देने योग्य तथ्य है कि कोई कार्य अपने कारण के अनुरूप हुआ करता है । प्रत्यक्ष अनुभव में यह आता है कि पृथिवी चार गुणा वाली है गन्ध, रस, रूप, स्पर्श । जलो में तीन गुण हैं रस रूप, स्पर्श । तेज में दो रूप और स्पर्श, वायु में एक स्पर्श । इससे यह अनुमान होता है कि इनके मूलकारण द्रव्य ऐसे ही होने चाहिये । इसप्रकार चारों भूतों के मूलकारण परमाणु-द्रव्य इन्हीं गुणों से युक्त मानजासकत है । पृथिवी परमाणु चार गुणावाले, जलीय परमाणु तीन गुणावाले, तेजस परमाणु दो गुणावाले और वायवीय परमाणु एक गुणावाले । इसप्रकार पृथिवी आदि भूतों में उपलब्ध गन्धादि गुण अपने मूल समवायिकारणों के गुणों से उत्पन्न होते हैं, किसी अन्य भूत के संसर्ग से नहीं ।

इस विषय में यह जानलेना आवश्यक है कि पार्थिव द्रव्य जल तेज वायु से सर्वथा वियुक्त अलग पृथक् रहता हुआ प्रत्यक्ष से गृहीत होता है । इसीप्रकार जलीय द्रव्य तेज, वायु से पृथक् तथा तेजस द्रव्य वायु में अलग स्वतः हुआ गृहीत होता है । इस अवस्था में ये भूत एक-एक गुणवाले गृहीत न होकर यथाक्रम चार तीन दो, एक गुणवाले गृहीत होते हैं । इससे यह स्पष्ट होजाता है पृथिवी के चार जल के तीन, तेज के दो और वायु का एक गुण अपने हैं, किसी अन्य के संसर्ग से नहीं । इसलिये यह कथन सर्वथा अयुक्त है कि पिछला द्रव्य पहले में सम्मिश्रित रहता है ।

भूतरचनाकाल में पहले का पिछले से समर्प [औपादानिक-समवायिकारणक सम्बन्ध] बनाता प्रामाणिक नहीं है । 'विद्ये ह्यार परण' सूत्र में जिज्ञासु के जिस भाव का अभिव्यक्ति विषय है, उसमें वह समझता आवश्यक है कि भूतो की विप्लवता ससर्ग का स्वरूप क्या है ? वस्तुतः ससर्ग केवल दो भूतद्रव्यों का संयोग है, वह कबल भूतरचनाकाल में ही ऐसा नहीं है । वह आज भी देखाजाता है जो दोनों द्रव्यों में समान रहता है । वायु के साथ तेज का संयोग सदाग गर्भिया में लू चलन पर स्पष्ट अनुभव होता है । इसीप्रकार पृथिव द्रव्य जल में समष्ट, तथा जल तेज से समष्ट जाना जाता है । यदि संयोग से एक का गुण दूसरे में आजाता माना जाय, तो वायु तेज का परस्पर सदाग हात पर वायु के संयोग से तेज से स्पर्श प्रतीत होने के समान वायु में रूप की प्रतीति होनी चाहिये । परन्तु वायु में रूप की प्रतीति का न जाना यह स्पष्ट करता है कि शून्य-स्पर्श वायु का गुण न होकर तेज का गुण है, जो सूक्ष्म तंत्रम द्रव्य के वायु समष्ट हात पर प्रतीत होता है, क्योंकि इस निधम में कोई कारण दिखाई नहीं देता कि दोनों द्रव्यों का संयोग समान होने पर एक का गुण दूसरे में आजाय, और दूसरे का अन्य में न जाय । गरम लू में तंत्रम स्पर्श वायु के स्पर्श को देता देता है, वायु के स्पर्श का ग्रहण नहीं होने देता । यदि स्पर्श गुण केवल वायु का होता, तो वह स्वयं अपने-आपको कैसे देता ? फलतः यह प्रमाणित होता है कि स्पर्श चारा भूता का अपना-अपना विशिष्ट गुण है । रूप तीन का, रस दो का और गन्ध केवल पृथिवी का । इस अर्थ का इसप्रकार भी कहा जा सकता है कि पृथिवी में चार गुण, जल में तीन, तेज में दो और वायु में एक गुण रहता है । ये गुण उन भूता में अपने हैं, अन्य विमीक संयोग में नहीं ॥ ६६ ॥

‘प्राण’ सब पार्थिव गुणों का ग्राहक क्यों नहीं । यह निश्चय हो जान पर कि पृथिवी चार गुणवाली, जल तीन गुणवाली, तेज दो गुणवाली और वायु एक गुणवाली है, एक अन्य जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि उस दशा में पार्थिव इन्द्रिय प्राण पृथिवी के चारों गुणों का ग्रहण क्यों नहीं करती ? इसीप्रकार जलीय इन्द्रिय रसन जल के सब गुणों का ? ऐसी ही तंत्रम इन्द्रिय तेज के सब गुणों का ? आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में बताया—

पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात् तत्तत्प्रधानम् ॥ ६७ ॥ (२६४)

[पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्] पहले-पहले गुण के उत्कर्ष में [तत्तत्प्रधानम्] उस गुण का ग्रहण करना मुख्य रहता है ।

गुणों का क्रम इसप्रकार है—गन्ध, रस, रूप स्पर्श । इसीके अनुसार इन्द्रियों का क्रम है प्राण, रसन, चक्ष, त्वक् । प्राण में पहले गुण गन्ध का

उत्कर्ष रहता है । रस का तात्पर्य है विषय को अभिव्यक्त करने की क्षमता । रसविशेष प्राण-इन्द्रिय में बड़ा प्रधान है, अतः प्राण-इन्द्रिय उसी विषय का आत्मक होमक होता है । अभिप्राय है प्राण की रचना जिन उत्पादान-श्रवणों से होती है उनमें गन्ध-गुण का उत्कर्ष रहता है, अतः उनमें उत्पादित प्राण-इन्द्रिय केवल गन्ध का ग्रहण करने में समर्थ रहता है, यद्यपि वहाँ रसादि गुणों का भी अस्तित्व है ।

इन्द्रियों एक गुणविशेष की पाहक वयों गन्ध का व्यवस्था होने पर आग नीचे गुण रह जाता है रस रूप रस, इनमें पहला गुण रस है । शरीर शेष इन्द्रिया में पहला रसन है इसमें रस का उत्कर्ष होनेसे रसन इन्द्रिय केवल रस का ग्रहण करने की क्षमता रखता है यद्यपि वहाँ रूप और स्पर्श का अस्तित्व रहता है । ऐसे ही चक्षु केवल रूप को ग्रहण करने में समर्थ होता है

साधारणरूप में यह व्यवस्था इन्द्रिया में अतिरिक्त अन्य ब्राह्म पार्थिव आदि द्रव्यों में भी इसीप्रकार है जैसे पार्थिव गाय का घी, गन्ध आदि चारों गुणों में युक्त रहता है पर उमर केसर भिलाने पर वह केसर के केवल गन्ध गुण को अभिव्यक्त करता है, अन्य गुणों का नहीं, ऐसे ही पार्थिव प्राण केवल गन्ध का व्यञ्जक-आधार होता है, रसादि का नहीं । इसीप्रकार बाह्य जल में शर्करा धातु दल में जल केवल रस का व्यञ्जक होता है; रूप, स्पर्श का नहीं । रसन इन्द्रिय में भी इसी सिद्धान्त का नाम गमभन्ता चार्त्तये हीक, ऐसे ही बाह्य तैलम द्रव्य प्रदीप आदि पदार्थों के रूप का व्यञ्जक होता है, स्पर्श का नहीं । इसीसे अनुसार चक्षु केवल रूप का आहक होता है अन्य गुण का नहीं, यद्यपि इन सभी व्यञ्जक पदार्थों में गुण अन्य भी विद्यमान रहते हैं इसप्रकार प्राण रसन चक्षु इन्द्रिया में गन्ध, रस, रूप का उत्कर्ष होने से यथाक्रम प्राण आदि में गन्ध रस, रूप गुण का ग्रहण होता है; किसी एक इन्द्रिय द्वारा सब गुणों का ग्रहण नहीं हो पाता ।

जो यह प्रतिज्ञा करता है कि प्राण इन्द्रिय से केवल गन्ध का ग्रहण उस कारण होता है कि प्राण का अपना गुण गन्ध है उसके मत में यह दावा दिया समझना है कि प्राण का गुण रस आदि होने से भी वह रस आदि का ग्रहण का नहीं करता । वस्तुतः किसी इन्द्रिय द्वारा किसी गुण का ग्रहण करने का प्रयोजक उसका वह गुण होता नहीं है वस्तुतः इस गुण का उस इन्द्रिय में उत्कर्ष होता गुण-ग्रहण का प्रयोजक होता है । फलतः इन्द्रियों में गुणान्तर में गुण-आहकता रहती है, वह तथ्य स्पष्ट होता है । ६७ ॥

इन्द्रियों की रचना सिध्य विज्ञासा करना है, अनेक गुणों के रहते हुए इस व्यवस्था का क्या आधार है कि एक इन्द्रिय पार्थिव है, अन्य इन्द्रियाँ नहीं ? अथवा कोई पार्थिव है, और कोई आप्य, तैलम, वायव्य ? सब इन्द्रियाँ एक भूत

से उत्पन्न हुए क्यों न स्वीकार किये जायें ? आचार्य सूत्रकार ने इस व्यवस्था का प्राधार बनाया—

तद्व्यवस्थानं तु भूयस्त्वात् ॥ ६८ ॥ २६५

[तद्व्यवस्थानम्] उसकी व्यवस्था [तु] तो [भूयस्त्वात्] भूयस्त्व स बहुत होने से उत्कर्ष में जाती है ।

पुरुषा के अदृष्ट धर्म-अधर्मरूप संस्कारों के संयोग से पुरुष के विशेष प्रयोजनों को सिद्ध करने के लिये विभिन्न पदार्थों का परस्पर समर्थ होकर उपयोगी पदार्थों की रचना हुआ करती है, यही भूयस्त्व का स्वरूप है । प्रत्येक पदार्थ की रचना पुरुष के किसी विशिष्ट प्रयोजन की पूर्ति में उपयोग के लिये होती है । वह प्रयोजन जिस प्रकार की रचना में सिद्ध होता है, उस रचना के अनुकूल सहयोगी तत्वों का सम अधिष्ठान रहता है । यही सूत्र के 'भूयस्त्व' पद का तात्पर्य है 'वस्तुतः' जिस भाव का सूत्रकार ने गत सूत्र में 'उत्कर्ष' पर में अभिव्यक्त किया है 'वही भाव प्रस्तुत सूत्र में 'भूयस्त्व' पद से प्रकट किया गया है । 'उत्कर्ष' प्रकृष्ट 'भूयान्' य पद समान अर्थ को अभिव्यक्त करते हैं ।

लागू में प्रत्यक्ष देखा जाता है विभिन्न पदार्थ एक-दूसरे से पृथक् स्वरूप-वाले, पृथक् प्रयोजन वाले रहते हैं । जो कार्य किसी एक विशिष्ट पदार्थ में सम्पन्न होता है, उस कार्य को उसीरूप में पूरा करना अन्य प्रत्येक पदार्थ के सामर्थ्य से बाहर है । संसार में विविध पदार्थ विष, आर्षधि, वनस्पति, जल, पाषाण आदि विभिन्न प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं । इनका स्वभाव एक-दूसरे से पृथक् है । इनकी रचना में पुरुषों के धर्म अधर्म-निमित्त रहते हैं उत्तीर्ण अनुसार ये पुरुष की प्रयोजन-सिद्धि में उपयोगी होते हैं । प्रत्येक पदार्थ प्रत्येक प्रयोजन को सिद्ध करे, यह सम्भव नहीं ।

रचना का यही सिद्धान्त इन्द्रियों की रचना में लागू समझना चाहिये । घ्राण आदि इन्द्रिय अपनी विशिष्ट रचना के अनुसार पृथक् पृथक् विषयों के ग्रहण करने में समर्थ रहते हैं । उनकी रचना उनके उपादान तत्वों का आधार पर उसीप्रकार की है । घ्राण गन्ध का ग्रहण करेगा, अन्य विषय का नहीं, चक्षु केवल रूप का । कोई एक इन्द्रिय सब विषयों का ग्रहण करने में असमर्थ रहता है । घ्राण पार्थिव इन्द्रिय है, उसकी रचना में गन्धोपादान द्रव्यों का उत्कर्ष (भूयस्त्व) रहता है ; इसलिये वह अपनी रचना के अनुकूल केवल गन्ध का ग्रहण करपाता है, पृथिवी के अन्य गुणों का नहीं । चक्षु की रचना में रूपोपादान तैजस द्रव्यों का उत्कर्ष होने से वह केवल रूप का ग्रहण करने में समर्थ रहता है ; वह रूप चाहे किसी द्रव्य में आश्रित हो । अन्य द्रव्याश्रित रूप सदा व्यङ्ग्य रहता है, केवल तैजस रूप अन्य रूप का व्यञ्जक होता है ॥ ६८ ॥

इन्द्रिय स्वगत गुण के बाह्य नहीं जिण्य जिज्ञासा करता है रचना में विविध गुणार्थों में इन्द्रियों में उसी गुण का ग्रहण करने का भावार्थ रहता है; यदि यह ठीक है, तो इन्द्रियाँ स्वगत गुण का क्या ग्रहण नहीं करती? यदि करती होनी, तो घ्राण में सदा गन्ध का ग्रहण होता रहता। सूत्रकार ने बताया

सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ६६ ॥ (२६६)

[सगुणानाम्] गुणसहित के [इन्द्रियभावात्] इन्द्रिय भाव में ।

‘इन्द्रिय’ पद का भाव है विषय की ग्रहण करनेवाला, घ्राण इन्द्रिय पार्थिव द्रव्य है, उसमें पृथिवीगत गन्धादि गुण विद्यमान हैं गन्ध गुण का तो उसमें विशेष उत्कर्ष है, जिसके अनुसार वह केवल गन्ध का ग्राहक होता है। तब वह स्वगत गन्ध को ग्रहण क्यों नहीं करता? यह जिज्ञासा है। सूत्रकार ने बताया, घ्राण का इन्द्रियभाव गन्धग्राहकतावृत्ति गन्धगुणसहित घ्राण में है। जब घ्राण बाह्य गन्ध का ग्रहण करता है, तब घ्राणगत गन्ध ग्राहकता-वृत्ति में रहता है। तात्पर्य है घ्राण द्रव्य गन्धग्राहकतावृत्ति गन्ध का ग्रहण नहीं करसकता। घ्राण की ग्राहकतावृत्ति के उद्भव में उसका स्वगत गन्ध सहयोगी है वह ग्राहक-वृत्ति में रहता है, बाह्य वृत्ति में नहीं। यदि वह ग्राह्य वृत्ति में आता है तो ग्राहकतावृत्ति में गन्ध का अभाव होजाता है तब सत्प्राणी के अभाव के कारण घ्राण स्वगत गन्ध को ग्रहण करने में असमर्थ रहता है। इसी स्थिति का शेष इन्द्रियों के सम्बन्ध में समझना चाहिये। रसन इन्द्रिय स्वगत रस का, चक्षु स्वगत रूप का तथा त्वक् स्वगत स्पर्श का ग्रहण नहीं करसकते ॥ ६६ ॥

ग्राह्य-ग्राहक एक नहीं जिण्य जिज्ञासा करता है घ्राण का स्वगत गन्ध उसके द्वारा बाह्य गन्ध का ग्रहण में सहकारी रहे, और उसका ग्राह्य भी हो जाय, इसमें क्या दोष है? आचार्य सूत्रकार ने बताया

तेनैव तस्याग्रहणाच्च ॥ ७० ॥ (२६७)

[तेन] उससे [एव] ही [तस्य] उसका [अग्रहणात्] ग्रहण न होने से [च] तथा ।

ग्रहण करनेवाला स्वयं ग्रहण होनेवाला ही यह सम्भव नहीं। चक्षु से रस बाह्य द्रव्य का ग्रहण होता है, जैसे चक्षु स्वयं का ग्रहण करे, ऐसे वस्तु में कोई प्रमाण नहीं है। चक्षु में इन्द्रिय स्वगत रूप का ग्रहण करसकती है, रस मान्यता का उपपादन किसी प्रमाण में नहीं होपाता। अभिप्राय है बाह्य और ग्राह्य में सदा भेद रहता है। यह स्थिति प्रत्यक्ष दशा में भेदघटित होने में असद में एक वस्तु में ग्राह्यता और ग्राहकता का होना सम्भव नहीं ॥ ७० ॥

श्रोत्र स्वगत गुण का ग्राहक—शिष्य ने उद्धृक्ता की ऐसा एक उदाहरण देखाजाता है, जो स्वगत गुण का ग्राहक है। सूत्रकार ने शिष्य की भावना को सूचित किया—

न शब्दगुणोपलब्धेः ॥ ७१ ॥ (२६८)

[न] नहीं (युक्त, उक्त कथन) [शब्दगुणोपलब्धेः] शब्द गुण की उपलब्धि से ।

शब्द आकाश का गुण है, वह श्रोत्र इन्द्रिय में उपलब्ध होता है, जो स्वयं आकाशरूप है, आकाश से अभिन्न है। आकाशरूप श्रोत्र-इन्द्रिय, आकाशगत गुण-शब्द का ग्रहण करता है। ऐसी दशा में घ्राण आदि इन्द्रियां भी स्वगत गन्ध आदि का ग्रहण क्यों न करें ? यदि नहीं करती, तो इस विशेषता का कोई कारण बताना चाहिये ॥ ७१ ॥

दयानु आचार्य सूत्रकार ने उसका कारण बताया —

तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७२ ॥ (२६९)

[तद्-उपलब्धिः] शब्द की उपलब्धि (हो जाती है श्रोत्र द्वारा), [इतरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात्] अन्य-अन्य द्रव्यों के गुणों से वैलक्षण्य होने के कारण ।

आकाशरूप श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा आकाशगत शब्द गुण का ग्रहण हो जाता है, उसमें कोई आपत्ति नहीं। कारण है, पृथिवी आदि विभिन्न द्रव्यों में गुणों की स्थिति से आकाश में गुण की स्थिति का वैलक्षण्य। पृथिवी आदि चार भूत अपने गन्ध आदि गुणों से रक्षित कभी नहीं होने। उनमें उत्पन्न हुए घ्राण आदि इन्द्रिय मदा गन्ध आदि गुणों में युक्त रहते हैं। घ्राण आदि इन्द्रियों से स्वगत गन्ध आदि गुणों का ग्रहण करने में दोष प्रथम बनादिवेगये हैं। घ्राण आदि इन्द्रियों से विपरीत श्रोत्र की यह विवक्षणता है—उसका इन्द्रियभाव सगुण का नहीं रहता। शब्दगुणरहित आकाश श्रोत्र-इन्द्रिय मानाजाता है। इसलिये श्रोत्र-इन्द्रियरूप में स्वगत शब्द का ग्रहण नहीं करता। तात्पर्य है—श्रोत्र समवेत शब्द कभी नहीं रहता। जो आकाशप्रदेश श्रोत्र है, उसमें समवेत न रहकर शब्द प्रदेशान्तर में समवेत रहता है। पर क्योंकि नित्य विभू आकाश में प्रदेश की कल्पना औपचारिक है, इसलिए शब्द के ग्रहण में इन्द्रिय अर्थ का स्वसमवाय-सम्बन्ध उपचारमूलक समझना चाहिये ।

शब्दगुणरहित आकाश श्रोत्र है, इस मान्यता के निम्ने सैद्धान्तिक आधार है—शब्द की शब्द का व्यञ्जक न माना जाता। शब्द शब्द का व्यञ्जक नहीं होता; इस तथ्य का उपपादन द्वितीय अध्याय के द्वितीय आह्वान के शब्दविवरण प्रसंग में कर दिया है। यदि श्रोत्र में शब्दगुणग्राहकता शक्ति शब्दगुणरहित श्रोत्र की मानी जाती है, तो श्रोत्रान्तर्गत शब्द को ग्राह्य शब्द का व्यञ्जक मानना

पडेगा, तब शब्द में व्यञ्ज्य व्यञ्जकभाव का बलात् स्वीकार करना होगा, जो सिद्धान्त के विपरीत है। परन्तु गन्ध आदि गुणों में गन्ध नहीं है। उनमें परस्पर व्यञ्ज्य व्यञ्जकभाव का आवाधों ने कही निराकरण नहीं किया। अतः गन्ध आदि की अभिव्यक्ति के लिये घ्राण आदि इन्द्रियों के स्वरूप के अन्तर्गत गन्ध आदि का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है। ऐसी दशा में जैसे घ्राण आदि से स्वगत गन्ध आदि का ग्रहण कभी नहीं होता न प्रत्यक्ष से न अनुमान आदि से, इसीप्रकार श्रोत्र इन्द्रिय भी स्वगत शब्द का अभाव होने के कारण स्वगत शब्द का ग्रहण कभी नहीं करता। वह आराशीय अन्य देशस्थित शब्द का ग्रहण करता है, इसी आधार पर शब्द गुण आकाश का अनुमान किया जाता है।

आकाशरूप श्रोत्र से शब्द का ग्रहण प्रत्यक्ष है। आकाश शब्द गुणवाना है, इसका अनुमान किया जाता है। परिशेष अनुमान से यह सिद्ध हो जाना पर कि शब्द गुण है [द्रष्टव्य, १। १। ५ सूत्र का भाष्य]। गुण किसी द्रव्य में आश्रित रहता है। पृथिवी आदि षण्जगुणवाने चार भूत शब्द के आश्रय नहीं है, क्योंकि पार्थिव आदि कार्यों के गन्ध आदि गुण अपने आश्रय के कारणगत गुणों से उत्पन्न होते हैं, परन्तु शब्द गन्ध नहीं है। यह आत्मा और मन का भी गुण नहीं होसकता। आत्मा का गुण इशान्वित नहीं कि आत्मा में समवेत नहीं रहता, अन्यथा 'अहं मुखो आदि प्रतीति के समान अहं वाये, अहं शब्दवान्' में बज रहा हूँ, मैं शब्दवाना हूँ' ऐसी प्रतीति होनी चाहिये। इसके विपरीत प्रतीति यही होनी है कि वीणा बज रही है, शस्त्र फूँका जा रहा है, इत्यादि। मन के गुणों का प्रत्यक्ष न होने के कारण शब्द मन का गुण नहीं होसकता, क्योंकि शब्द का प्रत्यक्ष होता है, मन व गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता। यह काल विद्या का भी गुण नहीं, क्योंकि वे किसी विद्यया गुण का आश्रय नहीं होते। शब्द विशेष गुण है। द्रव्यों से अब केवल आकाश जैसा रह जाता है, उसीका यह गुण होसकता है। इसप्रकार शब्द गुण से आकाश का अनुमान होता है।

श्रोत्र-इन्द्रिय आकाशरूप है, यह परिशेष-अनुमान से जाना जाता है। श्रोत्र आत्मा नहीं होसकता, क्योंकि आत्मा धोता है, कर्त्ता है, श्रोत्र करण है। कर्त्ता और वरण सर्वथा भिन्न होते हैं; अतः श्रोत्र आत्मरूप नहीं होसकता। श्रोत्र को मनोरूप नहीं माना जासकता, क्योंकि यदि मन श्रोत्र का कार्य करे तो कोई बहुरा नहीं होना चाहिये मन निष्ठ है, सदा बनारहता है, तो सुवन की शक्ति सदा बनी रहगी। पृथिवी आदि भूतों का सामर्थ्य घ्राण आदि इन्द्रियों की रचना करने में है श्रोत्र की रचना में नहीं। कारण है श्रोत्र शब्द का आह्वक होना है, परन्तु पृथिवी आदि चार भूतों में म किसीका गुण शब्द नहीं है। शब्दगुणवाने आकाश से शब्दसाहकता सम्भव होसकती है; अतः श्रोत्र का आकाशरूप होना प्रामाणिक है।

इस तथ्य का सिद्ध किया जा चुका है कि इन्द्रियाँ भौतिक हैं। घ्राण आदि चार इन्द्रियों को मिद्धि पृथिवी आदि चार भूतों से सम्बद्ध बताया जा चुका है। इन्द्रियों में श्रोत्र-इन्द्रिय शेष रह जाता है, और भूतों में आकाश। इस परिशोषानुमान से श्रोत्र-इन्द्रिय आकाशरूप है यह प्रमाणित हो जाता है। इस प्रसंग के फलस्वरूप यह निश्चित समझना चाहिये कि 'बोर्ड इन्द्रिय स्वगत गुण का ग्रहण नहीं करता' इस मान्यता में किंवापचार का दोष नहीं है ॥ १४८॥

इति श्रीन्यायदर्शनविद्यादयभाष्य
तृतीयाध्यायस्याद्यमाल्लिकम् ।

अथ तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाल्लिकम्

बुद्धि-परीक्षा — तृतीयाध्याय के पहले माल्लिक में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय और अर्थों की परीक्षा की गई। प्रमेयसूत्र [१। १। ६] पठित क्रम के अनुसार बुद्धि की परीक्षा का अग्रसर है। बुद्धि के विषय में प्रथम यह परीक्षणीय है कि वह नित्य है, अथवा अनित्य ? इस मशय का कारण है नित्य और अनित्य के समानधर्मा का बुद्धि में उपलब्ध होना। सूत्रकार ने उसीका बताया -

कर्माकाशमाधर्म्यात् संशयः ॥ १ ॥ २७०)

[कर्माकाशमाधर्म्यात्] वस्तु और आकाश के साधर्म्य से [संशय] मशय है बुद्धि के नित्य अनित्य होने के विषय में।

बुद्धि का स्वरूप — बुद्धि की परीक्षा के प्रसंग में इसका ध्यान रखना आवश्यक है कि यहाँ 'बुद्धि'-पद से अभिप्रेत वह ज्ञान है जो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से किसी विषय का हुआ करता है। इस भाव को सूत्रकार ने स्वयं [१। १। १५] स्पष्ट किया है। परन्तु साख्यदर्शन में 'बुद्धि'-पद प्रकृति के बाध-कार्य महत्तत्त्व नामक अन्नकरण का वाचक है। न्याय में प्रयुक्त 'ज्ञान'-पद ज्ञानकारी की जिस स्थिति का अभिव्यक्त करता है, साख्य में उसके लिये प्रायः 'उपलब्धि' अथवा 'बोध'-पद का प्रयोग किया जाता है। उस बोध के लिये जो कारणों [बाह्यकरण इन्द्रिय तथा अन्तःकरण] का व्यापार होता है उसके लिये साख्य में 'ज्ञान'-पद का प्रयोग होता है। बोध होने की इस पद्धति को वहाँ 'ज्ञान-व्यापार' अथवा 'वृत्तिरूपज्ञान' कहा जाता है। बोध के लिये कारणों का वर्तना, हर्तन करना, व्यापार करना आदि। चेतन आत्मा को बाह्यविषय

की जो जानकारी होती है वह 'बोध', तथा उसके लिये कर्णा का व्यापार 'वृत्ति-ज्ञान' है। सात्त्विकी प्रक्रिया व मान्यताओं के अनुसार इसीका वर्णन का विषयान्तर परिणाम' कहा जाता है।

बुद्धि नित्य या अनित्य — बुद्धि के नित्य अनित्य होने की परीक्षा में अध्ययन के लिए यह भ्रमेला सामने रहता है कि प्रस्तुत प्रसंग में बुद्धितत्त्व क्या समझना चाहिये? स्पष्ट है, यहाँ बुद्धि पद में वह ज्ञान अभीष्ट है जो श्रवणादि प्रमाणा के द्वारा किसी विषय का ज्ञान आत्मा का होता है। उस ज्ञान में एक ऐसा धर्म जाना जाता है, जो नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के पदार्थों में समान रूप में विद्यमान रहता है। वह धर्म है ज्ञान का 'स्पर्शरहित होना'। अस्पृश-वत्त्व धर्म अनित्य धर्म [उत्क्षेपण आदि] और नित्य आकाश दाना में विद्यमान रहने में समान का जनक है स्पर्शरहित बुद्धि का धर्म व समान अनित्य माना जाय, अथवा आकाश के समान नित्य 'यद्यपि बुद्धि में विनाश धर्म उत्पन्न व विनाश होना देखा जाता है, जो उभय अनित्य होने का साधक है तदपि अनित्य और नित्य पदार्थों में अथायथ साधर्म्य का विपर्यय बुद्धि में नहीं देखा जाता। अनित्य धर्म का साधर्म्य स्पर्शरहित्य का विपर्यय अभाव है अनित्य घट आदि पदार्थों में; अर्थात् अनित्य घट आदि पदार्थ स्पृशवान् हैं यह स्पर्श-वन्ता बुद्धि में उपलब्ध नहीं होती। इससे अनुसार बुद्धि में अनित्यत्व का अभाव प्राप्त होता है। इसीप्रकार नित्य आत्मा आदि पदार्थों में अस्पृशत्व होने पर जो उत्पत्ति विनाश धर्म का विपर्यय अभाव है वह भी बुद्धि में उपलब्ध नहीं होता, उसके अनुसार बुद्धि में नित्यत्व का अभाव प्राप्त होता है इस प्रकार स्पर्शरहित्य और उत्पत्ति विनाश धर्म में बुद्धि में नित्य अनित्य होने का संशय होता है।

वस्तुतः बुद्धि के नित्य-अनित्य होने का संशय कोई विशेष आधार नहीं रखता। पन्द्रह समझदार व्यक्ति इसकी उत्पत्ति विनाशशैली का आधार पर मुख-बुद्ध आदि के समान इस अनित्य जानता है। ज्ञान हुआ था, ज्ञान हार रहा है ज्ञान होगा इसप्रकार बुद्धिविपर्यय के कारण-व्यवहार बुद्धि के उत्पत्ति और विनाश व विनाश संभव नहीं; यह स्थिति बुद्धि का स्पष्टरूप में अनित्य सिद्ध करती है शास्त्र भी इसको इन्द्रिय और अर्थ के समनर्क्य आदि में [१। १। ४] उत्पन्न हुआ बताया है मन के लक्षण [१। १। १२] में मनभाव अनन्त ज्ञान की अनुत्पत्ति वनाता, ज्ञान की उत्पत्ति का निश्चायक है अनित्य सत्त्व की उक्त प्रक्रिया अधिक महत्व नहीं रखती। फिर भी कुछ प्रचलित दार्शनिक प्रवादों का विचार इस प्रसंग का प्रारम्भ किया गया है

कहा जाता है साख्य पुरुष के अन्न करणरूप वृद्धि का नित्य मानना है ।^१ आगे विवेचन से पहले इस कथन के स्वारस्य को समझनेवा उपयुक्त होगा ।

पहली बात यह है साख्य के अन्न-करणभूत वृद्धितत्त्व और न्याय के इस विवेच्य वृद्धि में बहुत अन्तर है । अन्न-करण ज्ञान का साधन है, न्याय में विवेच्य ज्ञान, साधन से होकर स्वयं साध्य है । उसके साथ यह भी जानकर है कि न्याय में विवेच्य वृद्धि गुण की सीमा में आता है; परन्तु साख्यप्रतिपादित वृद्धितत्त्व न्यायपरिभाषा के अनुसार द्रव्य के अन्तर्गत माना जायगा । जैसे न्याय में मन अन्न-करण है, वैसे साख्य में मन के समान वृद्धितत्त्व अन्नप्रतिपादित अन्न-करण है । इस प्रकार दो भिन्न अन्नमान पदार्थों का एक स्तर पर रखकर परस्पर प्रतियोगी के रूप में विवेचन करना आधारहीन हो जाता है ।

इसके अतिरिक्त दूसरी बात है साख्यद्वारा वृद्धि नामक अन्न-करण का नित्य मानना । यह कथन अपने रूप में यथार्थ प्रतीत नहीं होता, 'वृद्धि' नामक महत्तत्त्व का साख्य में जगत के मूल उत्पादन प्रवृत्ति का प्राथम्य बनाया गया है । जो कार्य है, वह नित्य कैसा ? उसी स्थिति में भाग्यकार वाक्यायन के 'उक्त कथन तथा सूत्रकार के विवेच्य प्रसंग के स्वारस्य को समझना आवश्यक हो जाता है ।

न्याय में पत्यक्षादि-प्रमाणजन्य ज्ञान (वृद्धि को शिक्षणावस्थायी दो क्षण तक ठहरनेवाला) माना गया है । परन्तु साख्यप्रतिपादित वृद्धितत्त्व आदिमर्ग में उत्पन्न होकर चिरकाल तक उसी अवस्था में बना रहता है । अनित्य होने पर वह चिरस्थायी तत्त्व है, जैसे आकाश में अन्य भूत-भौतिक तत्त्व है, जो चिरकाल तक स्थायी रहते हैं । साख्यीय वृद्धितत्त्व की इस चिरस्थायित्व का नित्यत्व का प्रतीक मानकर प्रस्तुत प्रसंग का आधार बनाया जा सकता है । इसके अतिरिक्त दोनों के 'वृद्धि' नाम की समानता को यथाकथञ्चित् आधार रखा जा सकता है । यद्यपि साख्य और न्याय में विवृत 'वृद्धि' नामक पदार्थ एक दूसरे से भिन्न तथा असमानजातीय तत्त्व हैं । इन आधारों पर वृद्धि के नित्य व अनित्य होने का विचार प्रयुक्त है ॥ १ ॥

वृद्धि की नित्यता में साख्यचार्यों की धार में हल्का प्रस्तुत किया जाता है

विषयप्रत्यभिज्ञानात् ॥ २ ॥ (२७१)

[विषयप्रत्यभिज्ञानात्] विषय के प्रतिभिज्ञान में जाना जाता है, वृद्धि नित्य है ।

१ "एव हि पश्यन्तः प्रवदन्ति साख्याः 'पुरुषस्यान्न-करणभूता नित्या वृद्धिः इति', वात्स्यायनमाध्य ।

प्रत्यभिज्ञान पहले और वर्तमान काल के मिलित ज्ञान को कहते हैं। जिस पदार्थ को पहले देखा था उसीको अब देख रहा हूँ इस प्रकार किसी एक पदार्थ के विषय में जो मिलित ज्ञान होता है, वह प्रत्यभिज्ञान कहा जाता है। एमी प्रतीति का होना तभी सम्भव है, जब प्रतीति के साधन बुद्धि को अवस्थित माना जाय। यदि उत्पन्न और नष्ट हो रहे हैं बुद्धि एक-दूसरे से भिन्न हैं, अनेक हैं, तो प्रत्यभिज्ञा का होना सम्भव नहीं, क्योंकि एक के ज्ञान हुए पदार्थ के विषय में दूसरे का प्रत्यभिज्ञान नहीं हासकता ॥ २ ॥

बुद्धि के नित्य होना का सूत्रकार निराकरण करता है—

साध्यसमत्वादहेतुः ॥ ३ ॥ (२७२)

[साध्यसमत्वात्, साध्य के समान होने में [संज्ञा] उक्त हेतु ठीक नहीं है (साध्य का सिद्ध नहीं करता)।

जैसे अभी बुद्धि का नित्यत्व साध्य है, ऐसा यह साध्य है कि प्रत्यभिज्ञान बुद्धि को होता है अथवा अन्य किसी का? वस्तुतः प्रत्यभिज्ञान चेतन का धर्म है, बुद्धि अचेतन है, करण है, केवल ज्ञान या प्रत्यभिज्ञान का साधन। चेतन के धर्म का करण से कथन करना अनुपपन्न है ज्ञान, दर्शन, उपलब्धि, बोध, अध्यवसाय, प्रत्यय आदि सब पर्यायवाची पद हैं, समान अर्थ का कहना है, जो चेतन पुरुष का धर्म है; क्योंकि वही पहले ज्ञान हुए धर्म का प्रत्यभिज्ञान करता है। प्रत्यभिज्ञान हेतु चेतन आत्मा का नित्यतद्वत् सिद्ध वर्णन के लिये सर्वथा युक्त है। यदि प्रत्यभिज्ञान आदि का बुद्धिरूप अचेतन वर्णन का धर्म माना जाना है, तो चेतन का स्वरूप क्या होगा?—यह बनाना चाहिये। चेतन के स्वरूप का समझें बनाय बिना इस प्रकार (ज्ञान को करण का धर्म बनाकर एक बागीर में दूसरे आत्मा का होना स्वीकार करना होगा, जो अनिष्ट है। यदि ज्ञान बुद्धि को हो जाना है, तो वह चेतन आत्मा बागीर में क्या करता है?

वशाजामकता है, यह चेतन आत्मा अपने सान्निध्य में बुद्ध का चनाता है, चेतन जैसा बन देता है। बागीर में चेतन पुरुष की उपस्थिति का यही लाभ

१. साध्य के प्रसंगों में कपिल के शिष्य आसुरि के नाम से एक श्लोक उद्धृत हुआ उपलब्ध होता है -

विविक्ते दृक्परिणती बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्बसि ॥

विविक्त अर्थात् पुरुष के प्रसंग रहते हुए, बुद्धि के दृक्- [द्रष्टा - रूप से परिणत होने पर जो स्थिति बनती है, वही पुरुष का भोग है। तात्पर्य है बुद्धि अपने सब धर्मों को लेकर असंग चेतन पुरुष में प्रतिबिम्बित हो जाती

है। यह कथन युक्त नहीं क्योंकि चेतना, ज्ञान होने से भिन्न नहीं। संस्कृत के य विद्यापद 'चेतयते, ज्ञायते, पश्यति, उपलभते' आदि सब समान अर्थों का अभिव्यक्त करता है। ऐसी स्थिति में यदि यहाँ कहा जाता है कि ज्ञान बुद्धि का होता है, अर्थात् ज्ञानवृत्ति बुद्धि का धर्म है, तब प्रश्न बड़ी बना रहता है कि फिर पुरुष का क्या धर्म है ?

यदि कहा जाता है कि बुद्धि ज्ञान कराती है, अर्थात् बुद्धि ज्ञान का साधन है, वह ज्ञान होना है पुरुष का तब यह कथन ठीक है। ज्ञान चेतन पुरुष का धर्म है, गुण है, अन्तःकरण बुद्धि का नहीं वह ज्ञान होने का साधनमात्र है।

प्रस्तुत प्रसंग में यदि यह कहा जाय कि चेतना, ज्ञान, दर्शन, उपलब्धि आदि धर्म एक आत्मा हैं नहीं है ये परस्पर भिन्न धर्म हैं और धर्मभेद के अनुसार उनके धर्म भिन्न हैं, तब यह कहा जासकता 'चेतना' जिसका धर्म है, 'ज्ञान' जिसका धर्म नहीं है। परन्तु ज्ञान में 'चेतना आत्मा का धर्म और ज्ञान' बुद्धि का धर्म माना जासकता।

ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि इस कथन में ज्ञान आत्मा का धर्म है इसका प्रतिपक्ष होता है। ऐसी दशा में इस प्रतिपक्ष का कोई हेतु अवश्य बताना चाहिये, जो यह प्रतिपाद करता है कि चेतन, बोद्धा, ज्ञाता, उपलब्धा द्रष्टा य भिन्न जगत् है। चेतना, बोध, ज्ञान आदि एक धर्मों (पुरुष) के धर्म नहीं माने जायें। अब इस प्रतिपक्ष में हेतु कहना चाहिये, अन्यथा यह प्रतिपक्ष अहेतुक होने में सामान्य होगा।

यदि कहा जाय चेतना, ज्ञान आदि के एक धर्मों का धर्म होने में हेतु है इसका ही अर्थ का अभेद। चेतना, ज्ञान दर्शन आदि अभिन्ताधिक पद है,

हं इसीसे बुद्धि का दूषणरिणाम कहा जाता है। जैसे स्वच्छ जल में चन्द्र अपने धर्मों को लेकर प्रतिबिम्बित हो जाता है। इसी आशय का एक श्लोक विन्ध्यवामी का उपलब्ध होता है—

पुरुषोऽनिकृतात्मैव स्वनिर्भासमचेतनम् ।

मनःकराति सारिध्योद्पाधि स्फटिक यथा ॥

अविहारी अथवा असंग रहता हुआ चेतन पुरुष, अपने सान्निध्य से अचेतन मन बुद्धि, को स्वनिर्भास अर्थात् चेतन-जैसा कर देता है, जैसे उपाधि लार कमल, स्फटिक को सान्निध्य से लाल जैसा बना देता है।

मूल में चेतन पुरुष बुद्धि को चताता है इत्यादि कथन सांख्य के इन्हीं विचारों के आधार पर है। इस विषय में सांख्यदर्शन के दूसरे अध्याय के सूत्र ३५, ३६ तथा ४५, ४६ द्रष्टव्य हैं। इस विषय का विस्तृत विवेचन हमारी रचना 'सांख्य-सिद्धान्त' में देखा जा सकता है।

इतका अर्थ एव है । जैसा शुक्ल और गौर पद एकार्थक है, जब कहा जाता है चैत्र शुक्ल है तब उसे चैत्र गौर है' यह कहने की आवश्यकता नहीं रहती, अन्यथा वैसा कहना पुनरुक्त होगा । पर यह कहाजासकता है चैत्र शुक्ल है, और मंत्र गौर है, इससे यह स्पष्ट है शुक्ल गौर धर्मों के अभिन्न होने पर इनका धर्मों एक नहीं है । इसीप्रकार जब कहाजाता है कश्चित् चेतने, कश्चिद् बुद्ध्यत कोई अननायुक्त है, कोई बोध (ज्ञान) युक्त है, तब चेतना और बोध का अर्थ एक होता हुए भी धर्मों भिन्न रहता है अन्यथा कथन में पुनरुक्त दोष होगा । इसलिये धर्मों का भेद होने पर भी चेतना, बोध दर्शन आदि धर्मों का भेद सम्भव नहीं होता । तब चेतना के आत्मधर्म होने पर ज्ञान बुद्धि का धर्म होगा, आत्मा का नहीं । अर्थ समान होने पर भी ज्ञान, चेतना स भिन्न है क्योंकि इनके धर्मों भिन्न है ज्ञान के क्रियारूप होने से आत्मा में उसका होना सम्भव नहीं । इसीकारण प्रत्यभिज्ञान ज्ञान होने से वह आत्मा का धर्म न होकर बुद्धि का धर्म होगा । इससे प्रत्यभिज्ञान के आधार पर बुद्धि का नित्य होना सिद्ध होना है । प्रत्यभिज्ञान के लिये प्रत्यभिज्ञाना का नित्य होना आवश्यक है ।

बुद्धिनित्यत्ववादी के उक्त उपपादन में यह महान् दोष है कि एक दूर में समानरूप में वा चेतन तत्त्वा का अस्तित्व उक्त उपपादन से प्राप्त होजाता है, जो सर्वथा अवाञ्छनीय है । जब चेतना बोध, ज्ञान दर्शन आदि सब पद समान अर्थ के वाचक है, तब जैसे पूर्णरञ्जनयत् कहने पर पूर्ण का ज्ञान होना प्राप्त होता है, इसीप्रकार 'बुद्धिज्ञानी कहने पर चेतना और ज्ञान के एकार्थक होने से बुद्धि' का चेतन होना प्राप्त होता है । तब एवं दूर में से चेतन की असाधभावना से एवं सा विलाप मानना होगा । अथवा बुद्धिनित्यत्ववादी की इस मान्यता का विलाप होजायगा कि बुद्धितत्त्व एक जड़ पदार्थ है । उसको मानते हुए जड़तत्त्व बुद्धि में ज्ञान का होना असम्भव है उसमें प्रत्यभिज्ञान का होना नहीं मानाजासकता, तब उसका नित्य होना असिद्ध होजाता है ।

यदि बुद्धि' पद का बुद्ध्यत अन्वया यह करणार्थक निवचन करके ज्ञान का साधन बुद्धि को मानाजाता है तो वह मन' ही है, और वह नित्य है परन्तु उसके नित्य होने का कारण विषय या प्रत्यभिज्ञान नहीं है । प्रत्यभिज्ञान, ज्ञान का साधन मन का धर्म न होकर वह आत्मा में होता है, आत्मा का धर्म है । मन की नित्यता उसके अपने विनी, गगन समवायि कारण बनना से है । उसका अपरिमाण होना नित्य होने में उपादत्त है । ज्ञान के योगपत्त होने से उसका अणु होना सिद्ध है । प्रत्यभिज्ञान ज्ञाना आत्मा का होता है यह इस प्रत्यक्ष व्यवहार से सिद्ध है कि दाईं आँख से देखे विषय या दाईं आँख से प्रत्यभिज्ञान होजाता है । तात्पर्य है करण का भेद होने पर प्रत्यभिज्ञान होता

देखा जाता है। यदि प्रत्यभिज्ञान करण को होता, तो एक के देखे का दूसरे को स्मरण या प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता इस व्यवस्था के अनुसार दाएँ, चक्षु से देखे का बाएँ, चक्षु से देखने पर प्रत्यभिज्ञान असंभव होता। परन्तु प्रत्यभिज्ञान होता है। इसीप्रकार बाह्य साधन एक प्रदीपप्रकाश के द्वारा देखे गये विषय का अन्य प्रदीप के द्वारा देखे जाने पर उस विषय का प्रत्यभिज्ञान होता है। इससे स्पष्ट है- प्रत्यभिज्ञान करण को न होकर ज्ञाना आत्मा को होता है। इसप्रकार वह आत्मा के नित्यत्व का साधक माना जा सकता है ॥ ३ ॥

वृत्ति और वृत्तिमान् में अभेद नहीं—जा यह मानना है कि बुद्धि अवस्थित है, और जैसा विषय अथवा जो विषय उसके सामने आता रहता है, उसीके अनुरूप अथवा तदाकार होती हुई बुद्धि 'ज्ञान' रूप में प्रसार पाती है, अर्थात् विषय से प्राप्त हो, विषयाकार होकर 'ज्ञान' रूप में भासती है, तथा वह वृत्ति वृत्तिमान् से भिन्न नहीं। तात्पर्य है कार्यकारण का परस्पर अभेद होने से बुद्धि का कार्य बुद्धिवृत्ति अपने कारण बुद्धि से भिन्न नहीं होता। इस मान्यता के विषय में सूत्रकार ने बताया—

न युगपदग्रहणात् ॥ ४ ॥ (२७३)

[न] नहीं युक्त, उक्त मान्यता, [युगपत्] एक साथ [अग्रहणात्] ग्रहण न होने से अनेक विषयों के, ।

बुद्धि अवस्थित है, बुद्धि और बुद्धिवृत्ति (बुद्धि का विषयाकार होकर उस विषय का ज्ञान अभिन्न है तो बुद्धि के अवस्थित (नित्य) होने से वह वृत्ति (विषयज्ञान) भी अवस्थित होनी चाहिये जब इसप्रकार वृत्तियाँ विषय-ज्ञानों का अवस्थित माना जायगा, तो एकसाथ अनेक ज्ञानों का होना प्राप्त होगा, परन्तु एकसाथ अनेकज्ञान कभी होते नहीं, इसलिए वृत्तिमान् और वृत्ति का अर्थात् बुद्धि और बुद्धिवृत्ति विषयज्ञान, का अभिन्न होना सम्भव नहीं। बुद्धि साधन है, वृत्ति साध्य है, साधन और साध्य कारण और कार्य कभी एक अभिन्न नहीं होते ॥ ४ ॥

आजय सूत्रकार ने वृत्ति और वृत्तिमान् के अभेद में अन्य दाँप बताया

अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥ (२७४)

[अप्रत्यभिज्ञान] प्रत्यभिज्ञान के न रहने पर [च, तथा] [विनाशप्रसङ्ग] विनाश प्राप्त होता है बुद्धि का ।

प्रत्यभिज्ञान अनीत वर्तमान ज्ञानों का मिलित ज्ञान स्वयं एक ज्ञानरूप है वृत्तिरूप है। बुद्धिनित्यत्ववादी ने बुद्धि और बुद्धिवृत्ति का अभेद माना है। युगपत् वृत्तियों ज्ञानों के न होने के कारण ज्ञान अनित्य है स्पष्ट होत रहत है। तब उनसे अभिन्न होने के कारण बुद्धि का विनाश प्राप्त होगा। बुद्धि का नित्य

सिद्ध करने चला था। वादी पर वृत्ति-वृत्तिमान् का अभेद मानकर वृद्धि का विनाश कर लिया। यदि वृद्धि का नित्य माना जाता है, तो वृत्ति और वृत्तिमान् का अभेद होना सम्भव नहीं, इनका परस्पर नाना मानना होगा ॥ ५ ॥

ज्ञान युगपत् नहीं होते अनेक विषयों के एकसाथ ग्रहण न होने के विषय में सूत्रकार ने बताया कि समस्त बाह्य इन्द्रियों के पीछे अन्तःकरण एक अणु परिमाण में है, उसका बाह्य इन्द्रियों से सम्बन्ध त्रसपूर्वक होता है। जब जिस इन्द्रिय से मन का सम्बन्ध रहता है तब उसी इन्द्रिय द्वारा विषय का ग्रहण होता है; इस प्रकार

क्रमवृत्तित्वादयुगपद्ग्रहणम् ॥ ६ ॥ २७५

[क्रमवृत्तित्वान्] पर्याय से मन का इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध होने के कारण [अयुगपद्ग्रहणम्] युगपत् एकसाथ ज्ञान नहीं होता अनेक विषयों का। विभिन्न इन्द्रियों के विषयों का ग्रहण एक समय में एक इन्द्रिय से होना है। कारण है ज्ञान होने के लिए इन्द्रिय के साथ मन का सम्बन्ध। मन अणु होने में एक समय में एक इन्द्रिय से सम्बद्ध होसकता है जिस इन्द्रिय से सम्बद्ध होना है उस समय उसी इन्द्रिय के विषय का ग्रहण होता है, अन्य इन्द्रिय के विषय का नहीं। यह स्थिति वृत्ति और वृत्तिमान् के भेद का सिद्ध करती है। यदि इनका भेद न माना जाय तो वृत्तिमान् के नित्य होने में वृत्तियाँ नित्य बनी रहती। तब किसी समय में किसी ज्ञान का प्रादुर्भाव होगा, तथा किसी का तिरोभाव होता सम्भव न होगा। ज्ञानी को इस अनुसूत क्रम का अभाव होना पड़ेगा या अनिष्ट है। इस आधार पर वृत्ति और वृत्तिमान् का परस्पर भेद सिद्ध हो जाता है ॥ ६ ॥

आचार्य सूत्रकार वृत्ति और वृत्तिमान् के नाना होने में अन्य हेतु प्रस्तुत करता है

अप्रत्यभिज्ञानं च विषयान्तरव्यासङ्गात् ॥ ७ ॥ (२७६)

[अप्रत्यभिज्ञानम्, प्रत्यभिज्ञान नहीं होना, च] तथा [विषयान्तर-व्यासङ्गात्] अन्य विषय से व्यासङ्ग आसक्त होने से मन के।

किसी विषय का ग्रहण न होना उस समय सम्भव होता है जब मन किसी अन्य विषय में आसक्त हो। यह एक व्यवस्था है अर्थ, इन्द्रिय, मन के परस्पर सन्निवर्ष से एक समय में एक ज्ञान होसकता है तब स्वभावतः यह स्थिति आती है कि मन जिस विषय से आसक्त होगा, उस विषय की उपलब्धि ज्ञान आत्मा को होजायगी, अन्य विषयों की उपलब्धि न होगी। इसप्रकार उपलब्धि का न होना उपलब्धि और उपलब्धिसाधन में भेद को सिद्ध करता है अर्थात् वृत्ति

और वृत्तिमान् में परस्पर भेद है यदि ये नाना न हों, तो मन [वृत्तिमान्] का एक विषय में व्याप्त होता तथा अन्य विषयों से निरपेक्ष रहना निरर्थक होजायगा, तात्पर्य है एक विषय से मन के व्याप्त-ज्ञ का अवसर नहीं प्राप्त होता । वृत्तिमान् के नित्य होने से उसमें अभिन्न वृत्तियाँ [ज्ञानरूपा] सदा बनी रहेंगी तब किसी एक विषय में व्याप्ति की सम्भावना नहीं रहती । इसीके साथ विभिन्न विषयों के युगपत् ग्रहण होजाने का दाप उपरिच्यत होजाता है । अतः वृत्ति और वृत्तिमान् का अर्थ मानना असंगत है ॥ ७ ॥

मन विभू नहीं इन्द्रियों के साथ क्रमशः अन्तःकरण मन का सयोग तभी सम्भव है, जब मन को अणुपरिमाण माना जाता है । मन का विभू मानने पर यह सम्भव नहीं । इस तथ्य को आचार्य सूत्रकार ने बताया

न गत्यभावात् ॥ ८ (२७७)

[न] नहीं है विभू मन का क्रमशः इन्द्रियों के साथ सयोग, [गत्य-भावात्] गति के न होने से विभू पदार्थ में ।

इन्द्रियों मन के साथ सम्बद्ध होकर विषय का ग्रहण कराती हैं । यदि मन को विभू माना जाता है, तो मन और इन्द्रियों का प्राप्तिरूप सम्बन्ध सदा बना रहेगा । तब क्रमशः सयोग न होने से अनेक विषयों का एकसाथ ग्रहण होते रहना प्राप्त होगा, जो सर्वथा अनिष्ट है । विभू मन में एक देश का त्याग और देशान्तर की प्राप्तिरूप गति का अभाव रहेगा, तब क्रमशः मन का इन्द्रियों से सम्बन्ध न होने के कारण विषयों का अयुगपत् ग्रहण किसी तरह सम्भव न होगा । ऐसी दशा में अन्य किसी हेतु के आधार पर विषयों के अयुगपत् ग्रहण का अनुमान नहीं किया जा सकता ।

जैसे चक्षु के द्वारा विषयग्रहण के लिए प्रत्यक्षतः चक्षु का विषयदेश के साथ सम्बन्ध प्रतिषिद्ध समझा जाता है, क्योंकि समीप और दूर के पदार्थों का समानकाल में ग्रहण होता देखा जाता है । आँखों के सामने हाथ फैलाकर दृश्यो देखने में जितना समय लगता है, उतने समय में चाँद को देख लिया जाता है । यदि चक्षु का विषय देश के साथ सम्बन्ध होता, तो हथेली के देखने में जितना समय लगा है, उससे बहुत अधिक समय चाँद को देखने में लगता, क्योंकि वह हथेली की अपेक्षा बहुत अधिक दूर है । परन्तु समानकाल में दोनों का ग्रहण होने में प्रत्यक्षतः चक्षु के विषयदेश में जात का प्रतिषेध होता है । परन्तु व्यवहृत वस्तु का चक्षु द्वारा प्रत्यक्ष न होने से, इस अनुमान के आधार पर चक्षु का विषय देश के साथ सम्बन्ध जान लिया जाता है । उसप्रकार विभू अन्तःकरण का गति के अभाव से प्रतिषिद्ध अयुगपत्-ग्रहण अनुमान में भी जाना नहीं जाना । अतः अन्तःकरण का विभू माना जाना प्रामाणिक नहीं

वस्तुतः यह विपरीत चर्चा अन्तःकरण अथवा उसके निश्चय हानि के विषय में नहीं सम्भली चाहिये, क्योंकि यह प्रमाणों से पूर्णतया सिद्ध है कि अन्तःकरण मन है, और वह निश्चय है यह चर्चा अन्तःकरण के विभिन्न होने के विषय में है । जिसकी उपलब्धि किसी प्रमाण से न होने के कारण वह सर्वथा प्रतिपिद्ध है । इसप्रकार अन्तःकरण एक है, और वह ज्ञानरूप नाना वृत्तियों के होने से निमित्त रहता है । चक्षु द्वारा होनेवाला ज्ञान रूपज्ञान, घ्राण द्वारा होनेवाला ज्ञान गन्धज्ञान विभिन्न इन्द्रियों द्वारा होनेवाले ज्ञानों में मन का प्रत्यक्ष इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध रहता है । यह स्थिति मन तथा इन्द्रिय का साधन एवं ज्ञान का साध्य प्रकट करती है । साधन वृत्तिमान् तथा साध्य का वृत्ति कहा गया है इसप्रकार वृत्ति और वृत्तिमान् का एक होना सर्वथा अनुपपन्न है ।

ज्ञाता चेतन तत्त्व — किसी ज्ञान का ज्ञाता सदा चेतन पुरुष रहता है, अन्तःकरण नहीं । इसमें अन्तःकरण का विषयान्तर से किसी एक विषय में, व्याप्त रहना खण्डित हो जाता है । वस्तुतः अन्तःकरण मन का व्याप्त रहना सम्बन्ध एक समय में किसी एक इन्द्रिय के साथ होसकता है । जिस इन्द्रिय के साथ मन का सान्निध्य रहता है, उस इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य विषय का आत्मा से ग्रहण हो जाता है । जिन इन्द्रियों के साथ जिस समय मन का सान्निध्य नहीं है, उस समय उन विषयों का ग्रहण नहीं होता । मन के ऐसे व्याप्त रहने को स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है । ८ ॥

वृत्ति-वृत्तिमान् का भेद भ्रान्तिमूलक — यह ठीक है, अन्तःकरण एक है, इन्द्रियग्राह्य विषयों के अनुसार उसका व्यापार वृत्तियाँ अनेक रूप हैं । वृत्तियों की अनेकता वस्तुतः यथार्थ नहीं होती, एक में अनेकता का अभिमान हाजिरा है । इसलिये वृत्ति और वृत्तिमान् के भेद मानने में कोई आपत्ति नहीं सम्भली चाहिये । पूर्वपक्ष की इस भावना को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया

स्फटिकान्यत्वाभिमानवत् तदन्यत्वाभिमानः ॥ ९ ॥ (२७८)

[स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्] स्फटिक के अन्य होने की प्रतीति के समान [तद् अन्यत्वाभिमान] वृत्ति के अन्य होने का अभिमान भ्रम प्रत्यक्ष हो जाता है । वृत्ति के वृत्तिमद्रूप होने से एक होने पर भी,

स्फटिक स्वच्छ शुक्ल एक है, पर उसके सामने रक्त, नील पीत आदि उपाधि के आ जाने से एक स्फटिक रक्त, नील, पीत आदि नानारूप में प्रतीत होता है । स्फटिक का नील-पीत आदि रूप में जानना भ्रान्त प्रत्यक्ष है; स्फटिक वस्तुतः अपनेरूप में एक रहता है । इसीप्रकार अन्तःकरण एक है, इन्द्रिय-ग्राह्यानी से उसके सामने घट पट आदि विषय आने पर उसमें अनेकता का अभिमान हो जाता है । यह अनेकता का अभिमान विभिन्न विषयों के उपधान से होता है,

अन्तःकरण की इसी स्थिति को 'व्यापार' अथवा 'वृत्ति' कहा जाता है पर अन्तःकरण वृत्तिमान् में उसका भिन्न अस्तित्व कुछ नहीं। फलतः वृत्ति-वृत्तिमान् का अभेद मानने में कोई दोष प्रतीत नहीं होता।

वृत्ति-वृत्तिमान् का अभेदवाद वस्तुतः युक्त प्रतीत नहीं होता। कारण यह है एक स्फटिक में अन्यता के अभिमान के समान ज्ञानात्मक वृत्तियों में ताना होने का गौण प्रत्यय होता है, तथा गन्ध, रस, रूप आदि के नानात्व के समान यथार्थ प्राप्य नहीं है, इसमें कोई विषय हेतु नहीं। क्यों न गन्ध, रस आदि के यथार्थ भेद के समान ज्ञानात्मक वृत्तियों का वास्तविक भेद माना जाय? वृत्ति भेद के गौण न मानने पर उसके मुख्य होने का कारण यह है कि गन्ध आदि विषयों का ज्ञान क्रमपूर्वक उत्पन्न व विनष्ट होता प्रत्यक्षन देखा जाता है इससे वृत्तियों का उत्पाद विनाशशील होना स्पष्ट है। परन्तु वृत्तिमान् अन्तःकरण उत्पाद-विनाशशील नहीं माना गया, वह नित्य स्थायी स्वीकार किया जाता है, ज्ञानात्मक वृत्तियों का क्रमशः उत्पाद-विनाश होना उनके तात्का मानने पर सम्भव है। फलतः उनका नाना होना गन्ध, रस, रूप आदि के समान मुख्य है, गौण नहीं। ऐसी दशा में नित्य अन्तःकरण वृत्तिमान् के साथ उनका अभेद बताना असंगत है ॥ ६ ॥

वस्तुमात्र स्थायी न होकर प्रतिक्षण परिवर्तनशील — यदि स्फटिक में भेद की प्रतीति का गौण न मानकर पदार्थ के प्रतिक्षण परिवर्तनशील माने जाने के आधार पर उसे मुख्य माना जाय, तो वृत्ति-वृत्तिमान् का अभेद मानने में उनके बाधा किसी अंश तक दूर हो जाती है क्योंकि इस दशा में दोनों उत्पाद-विनाशशील होने में समान है। आचार्य सूत्रकार ने इसी भावना को सूत्रित किया —

स्फटिकेऽपरापरोत्पत्तेः क्षणिकत्वाद्

व्यक्तीनामहेतुः ॥ १० ॥ (२७६)

[स्फटिक] स्फटिक में [अग्नि] भी [अपरापरोत्पत्ते] अपर-अपर-अन्य अन्य उत्पत्ति से [क्षणिकत्वात्] क्षणिक होने के कारण [व्यक्तीनाम्] व्यक्तीना के, व्यक्त पदार्थमात्र के [अहेतुः] अहेतु असंगत है स्फटिक में नानात्व के गौण होने का गतपूर्वनिर्दिष्ट हेतु असंगत है।

बारीकता है, जितन व्यक्त पदार्थ है, सब क्षणिक है। प्रत्येक क्षण में व परिवर्तित होते रहते हैं। स्फटिक उनमें बाहर नहीं है उसमें प्रतिक्षण एक व्यक्तरूप नष्ट होना, तथा अन्य व्यक्तरूप उत्पन्न होता रहना है। नील, पीत आदि के आने से स्फटिक का नील, पीत प्रतीत होना गौण सभी कहा जा सकता है जब स्फटिक का स्थायी होना प्रमाणित होसके। प्रत्येक व्यक्त पदार्थ के क्षणिक होने से स्फटिक प्रत्येक क्षण में बदलता रहता है।

अनुमान आदि प्रमाण नहीं है। इसलिए जो पदार्थ जैसा देखा जाय, उसको वैसा स्वीकार करना यथार्थ है। जहाँ उपचय-अपचय निरन्तर होते प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जाने जाते हैं, वहाँ अन्य-अन्य व्यक्ति का परिवर्तित होना रहना ठीक है। ऐसा शरीर आदि की सर्वात्मना एकत्व के रूप में स्थायिता स्वीकार नहीं की जाती। परन्तु जहाँ उपचय-अपचय प्रत्यक्षादि प्रमाणों से नहीं जाने जाते, वहाँ प्रतिक्षण परिवर्तन का माना जाना नितान्त असंगत है, जैसे कठोर पाषाण आदि में। स्फटिक में उपचय-अपचय का क्रम नहीं देखा जाता। तब उस स्थायी मानना होगा, उसमें प्रतिक्षण अन्य-अन्य व्यक्तस्वरूप का उत्पन्न होना स्वीकार करना सर्वथा अयुक्त है। यह ऐसी बात है, जैसे आसे (अर्क क्षुप) की कड़ुआइट का स्वाद लेकर अन्य सब पदार्थों का कड़ुआ बताने लगना। आब कड़ुआ है, तो उसे कड़ुआ कहा; आम मीठा है, तो उसे मीठा कहा। यही वास्तविकता है ॥ ११ ॥

वस्तु के स्थायित्व में उपपत्ति—द्रव्यस्थिति के अनुक्रम में जो वादी यह समझता है कि वस्तु का सर्वात्मना नाश होकर क्षणान्तर में अपूर्व वस्तु की उत्पत्ति होती है, वहाँ अन्वित धर्मी कोई नहीं रहता। इस मान्यता के विषय में आचार्य सूत्रकार बताता है

नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ १२ ॥ (२८१)

[न] नहीं (युक्त, उक्त वाद, । उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः] उत्पत्ति और विनाश के कारणों की उपलब्धि में विभिन्न पदार्थों के सन्दर्भ में)।

विभिन्न पदार्थों के उत्पत्ति एवं विनाश के विविध कारण उपलब्ध होते हैं। किसी पदार्थ के कारणभूत अवयवों का उपचय उत्पत्ति का कारण होता है, और अवयवों का अपचय विनाश का कारण। जब पदार्थ का निर्माण होता है, उसमें अवयवों का जैसे-जैसे उपचय (सकलन-सम्मिलन) होता है, उससे अनुसार पदार्थ की उत्पत्ति होती रहती है। दीमक-कीट मृदुअवयवों को सकलित कर कल्मीक को बनाता रहता है, गृह आदि का निर्माण ऐसा ही होता है। इसी प्रकार वस्तु के विनाश के कारण स्पष्ट देखे जाते हैं। अवयवों का अपचय विखर जाना-टूटफूट जाना विनाश का कारण है। घट, पट, गृह आदि उत्पन्न पदार्थ टूटते-फूटते देखे जाते हैं जबतक अवयवों का अपचय नहीं होगा, वस्तु अपने रूप में विद्यमान रहती है। अवयवों से वस्तु के उत्पन्न होने पर वहाँ अन्वयी धर्मी अवश्य विद्यमान रहता है। उत्पन्न पदार्थ सीमित काल तक बने रहने से स्थायी देखा जाता है। प्रत्येक पदार्थ का प्रतिक्षण उत्पत्ति विनाशशील मानने पर वहाँ उपचय-अपचय का होना अनुपपन्न है। पदार्थ के स्थायी होने पर उपचय-अपचय का होना सम्भव है। इस प्रकार पदार्थों में उत्पत्ति और विनाश के कारण उपचय-

अपचय के दमजाने से वस्तु का स्थायी होना सिद्ध होता है, क्षणिक होना नहीं। वस्तु के क्षणिक न होने पर अव्ययहीन अक्षेप का निराध और अपूर्व वस्तु का उत्पाद सम्भव नहीं। ऐसी स्थिति में स्फटिक में अन्य-ग्रन्थ उत्पत्ति की सम्भावना निराधार होजाती है, क्योंकि स्फटिक स्थायी पदार्थ है। वहां नानात्व की प्रतीति को मुख्य नहीं मानाजासकता। फलतः निरन्वय उत्पाद विनाश किसी हेतु से पुष्ट न होने के कारण अमान्य है ॥ १२ ॥

क्षणिकत्व-कारणानुपलब्धि में उदाहरण स्फटिक आदि में अन्य-ग्रन्थ उत्पत्ति के निराकरण के वादी द्वारा वियोग्ये समाधान को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया -

**क्षीरविनाशे कारणानुपलब्धिवद् दध्युत्पत्तिवच्च
तदुपपत्तिः ॥ १३ ॥ (२८२)**

[क्षीरविनाशे] दूध के विनाश में [कारणानुपलब्धिवत्] कारण की अनुपलब्धि के समान [दध्युत्पत्तिवत्] दही की उत्पत्ति के समान [च] और [तदुपपत्तिः] स्फटिक में अन्य-ग्रन्थ उत्पत्ति की उपपत्ति जानलेनी चाहिये।

दूध का दही बनजाता है; यहां दूध का नाश और दही का उत्पाद देखा जाता है। परन्तु दूध के विनाश और दही के उत्पाद के कारणों की उपलब्धि नहीं होती। उत्पाद विनाश के कारणों की उपलब्धि न होने पर भी उनके विनाश और उत्पाद को स्वीकार किया जाता है। इसीप्रकार स्फटिक आदि में अन्य-ग्रन्थ व्यक्ति को उत्पत्ति व विनाश के कारणों की अनुपलब्धि में भी वहां अन्य ग्रन्थ व्यक्ति के उत्पाद व विनाश का उपपादन सम्भूतना चाहिये। तब जैसे स्फटिक में नाना प्रतीति मुख्य होगी, वैसे वृत्तियों में भी उनका नाना होना मुख्य मानाजायगा। ऐसी दशा में वृत्ति वृत्तिमान् का अभेद मानने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिये। ॥ १३ ॥

दध्युत्पत्ति में कारण अनुपलब्धि नहीं—आचार्य सूत्रकार उक्त साधना को निराकरण करता है -

लिङ्गतो ग्रहणान्नुपलब्धिः ॥ १४ ॥ (२८३)

[लिङ्गतः] लिङ्ग से हेतु से [ग्रहणात्] ग्रहण-उपलब्धि होजाने से [उत्पाद-विनाश कारणों की] [न] नहीं है [अनुपलब्धिः] अनुपलब्धि।

वादी ने कहा दूध के विनाश और दही के उत्पाद के कारणों की उपलब्धि नहीं होती। यह कथन निराधार है। क्योंकि दूध का दही बनजाना अर्थात् दूध का नाश और दही का उत्पन्न होजाना इस बात का लिङ्ग है, अर्थात् इस तथ्य के मानेजाने में हेतु है कि उनके विनाश और उत्पत्ति के कारण आवश्यकरूप से

वही विद्यमान है। कारण के बिना किसी कार्य का होना सम्भव नहीं होता, नाहें वह कार्य विनाश ही उत्पन्न करता है। स्फटिक की दशा में वहां कोई ऐसा कार्य विनाश या उत्पाद नहीं दिखावाता, जिसमें उसके कारण का अनुमान करने की अपेक्षा है। वहां स्फटिक स्थायी पदार्थ अकल्प विद्यमान रहता है। अपाधि के कारण रक्त, पीत, नील आदि प्रतीति औपचारिक हैं, गौण हैं। परन्तु दूध-दही के दण्डान्त में यह स्थिति नहीं है। यहां दूध का विनाश और दही का उत्पाद स्पष्ट रूप से अपने कारणों का अनुमान कराते हैं। अनुमान से कारण की उपलब्धि हाशाने पर कारण की अनुपलब्धि बताना सर्वथा निराधार है। परन्तु स्फटिक आदि में अथ अल्प व्यक्ति की उत्पत्ति का कोई लिङ्ग न होने से वहां पुनः का अणु नाश और अपर-अपूर्व की उत्पत्ति का स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस कारण स्फटिक आदि पदार्थों को अनवृत्त स्थायी-निरन्तर विद्यमान रहनेवाला मानना युक्तियुक्त है ॥ १४ ॥

दूध-दही का विनाशोत्पाद गुणान्तरपरिणाम प्रस्तुत प्रसंग में अन्य एक वादी के विचार को आचार्य सूत्रार ने सूत्रित किया

न पयसः परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावात् ॥ १५ ॥ २८४

[न] नहीं युक्त, क्षीयविनाश और दधि-उत्पाद के कारण की उपलब्धि का उक्त समाधान, [पयस] दूध के [परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावात्] परिणाम द्वारा गुणान्तर के प्रादुर्भाव से।

मतसूत्रा में कहा गया दूध के विनाश और दही की उत्पत्ति में कोई कारण अवश्य रहता है। कारण का प्रत्यक्ष न होने पर भी दूध-दही के विनाश उत्पाद में जका अनुमान मियाजाता है। प्रस्तुत वादी का कहना है कि वहां न दूध का विनाश होता, और न दही का उत्पाद, तब विनाश उत्पाद के कारण की दृढ़ता व्यर्थ है। द्रव्य और उसकी धर्मों का सम्भाव्य बराबर बना रहता है। दूध की दशा में द्रव्य और उसके धर्म विद्यमान हैं दही की दशा में भी। दूध की दशा में माधुर्य तारक्य आदि धर्म उद्भूत रहते हैं। दूध जब दही के रूप में परिणत हो जाता है तब वहां माधुर्य और तारक्य आदि धर्म अस्तित्व में ही जाते हैं उद्भूत नहीं रहते, तथा जो धर्म अभी तक अनुद्भूत थे अस्तित्व में, पिच्छलता आदि, उनका उद्भव हो जाता है। द्रव्य और उसके सब धर्म तब भी विद्यमान थे अतः ही हैं। अभी कोई धर्म उद्भूत रहते हैं हमारे अनुद्भूत, इस प्रकार न दूध का नाश होता है, न दही का उत्पाद। द्रव्य की ऐसी स्थिति को परिणाम कहा जाता है। परिणाम का तात्पर्य है द्रव्य और उसके धर्म अवस्थित रहते हैं, निमित्तविशेष से कभी उद्भूत पूर्वधर्म अनुद्भूत हो जाते हैं, और जो धर्म अभी तक अनुद्भूत थे, उनका उद्भव हो जाता है।

प्रस्तुत वादी का तात्पर्य है वस्तुमात्र सदा अवस्थित रहता है । किसी का सर्वात्मना विनाश एवं अपूर्व उत्पाद सम्भव नहीं । सत् का असदभाव और असत् का सद्भाव कभी नहीं होता । यह विवेचन वादी और सिद्धान्ती के सत्कार्य और असत्कार्य-वाद पर आधारित है ॥ १५ ॥

वादी द्वारा प्रस्तुत उत्पाद-विनाश के अभाव का आचार्य सूत्रारत प्रतिषेध प्रस्तुत किया —

व्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं

पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम् ॥ १६ ॥ २८५)

[व्यूहान्तरात्] रचना-विशेष एक अवयव-समुदाय के समायोजन [द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनम्] भिन्न द्रव्य की उत्पत्ति का देखा जाना [पूर्वद्रव्य निवृत्ते] पहले द्रव्य की समाप्ति का अनुमानम्] अनुमान कराता है ।

यह देखा जाना है कुछ कारण द्रव्य दहते होते हैं अथवा दहते किये जाते हैं । वे अपने रूप में यद्यपि स्वतन्त्र अवयवी हैं, परन्तु आगे उनमें जा कार्य उत्पन्न होता है । इससे वे अवयवरूप कारणद्रव्य हैं । इनका अपना व्युत्पत्ति अपनी विशेष रचना है । इस पूर्व-अवस्थित अवयवसमुदाय में दूध आदि द्रव्यविशेष से एक अन्य द्रव्य दही आदि की उत्पत्ति देखी जाती है । द्रव्य की यह स्थिति पहले द्रव्य के विनाश का अनुमान कराती है । दूध की अवस्था में दही नहीं देखा जा रहा था, अब दूध की अवस्था नहीं रहा, तब दही देखा जाता है । इससे यह मिथ है, किसी कारणविशेष से दूध का विनाश और दही का उत्पाद होता है । कारण का निश्चय इसीसे हो जाता है, क्योंकि कारण के बिना किसीका विनाश अथवा उत्पाद सम्भव नहीं । दूध के विनाश के बिना दही का उत्पाद नहीं होसकता, दूध की विद्यमानता में दही कहाँ है ? दही का उत्पन्न हो जाता, इस तथ्य का निरचायक है कि दूध का विनाश हो गया है । ये उत्पाद और विनाश अपने कारण का अनुमान कराते हैं ।

यह देखा जाता है, मृत्पिण्ड पानी में मना गुथा मिट्टी का ढेर-चोटा अपने अवयवों के विसर्प संपीक के कारण एक निर्जिह्व आर्तों को ग्रहण दिय रहता

१ भाष्यकार वात्स्यायन ने उक्त विचार सांख्य योग के अनुसार प्रकट करते हुए पातञ्जल योगसूत्र [२ । १३ के व्यासभाष्य की एक पंक्ति को एक आह' यह कहकर इसप्रकार उद्धृत किया है "परिणामश्च अवस्थितस्य पूर्ववर्त्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः इति ।" द्रष्टव्य योगसूत्र [३ । १३] पर व्यासभाष्य की अन्तिम पंक्ति । न्यायसूत्र १ । २ । ६] पर भी व्यासभाष्य [३ । १२, के तत्पय अंश उद्धृत है । इससे योगभाष्यकार व्यास का काल न्यायसूत्र भाष्यकार वात्स्यायन से पहले है; यह प्रमाणित होता है ।

है। पर जब उस मृत्पिण्ड से घट उत्पन्न होजाता है, तब मृत्पिण्ड की दशा में जो अवयव समाग था, वह अब दिखाई नहीं देता। उन अवयवों का विभाग होजाने से निश्चित ही पूर्ववयवसंयोग का नाश होजाता है। यह पूर्वद्रव्य मृत्पिण्ड के नाश का प्रयोजक है। उसमें उत्पन्न घट-द्रव्य के अवयवसंयोग का अब नाश होजाता है, अर्थात् घटावयवों में किसी कारण विभाग उत्पन्न होजाने से अवयव विखर जाते हैं, पूर्व अवयवसंयोग का नाश होजाता है तब कहाजाता है घट नष्ट होगया। इस उत्पाद-विनाश की परम्परा में जैसे मृत्पिण्ड और घट में मृदूप द्रव्य अन्वित रहता है, ऐसे दूध-दही में कारण अवयव द्रव्य अन्वित रहते हैं। निरवयव अशेष का विनाश तथा सर्वथा अपूर्व द्रव्य का उत्पाद-मिद्वान्त-पक्ष का भी अभिमत नहीं है, परिणामवाद और आरम्भवाद में शाब्दिक ऊपरी बहस बहुत रहती है। सम्भीरत से विचारने पर इनमें मानिक भेद नहीं के बराबर है ॥ १६ ॥

दूध-दही का विनाशोत्पाद अकारण नहीं जो वादी दूध का विनाश और दही का उत्पाद विना कारण के होना स्वीकार करता है, आचार्य सूत्रकार ने उसकी इस मान्यता में अनेकान्त दोष प्रस्तुत किया

क्वचित् विनाशकारणानुपलब्धे क्वचिच्चोप-

लब्धरेनेकान्तः ॥ १७ ॥ (२८६)

[क्वचित्] कहीं दूध-दही आदि में [विनाशकारणानुपलब्ध] विनाश के कारण की उपलब्धि न होने से [क्वचित्] कहीं [च] और घट आदि में) [उपलब्धे] उपलब्धि होने से विनाश आदि के कारण की, [अनेकान्त] अनेकान्त है, व्यभिचार-दोष से दूषित है, वादी का उक्त बधन,।

वादी ने कहा दूध आदि में विनाश का कारण उपलब्ध नहीं होता, यह प्रथम कहाजानेवा है यद्यपि प्रत्यक्ष से दूध आदि में विनाशकारण उपलब्ध नहीं होता, पर अनुमान से उसकी उपलब्धि होजाती है। कार्यमान के सकारणक होने में विनाशरूप कार्य भी विना कारण नहीं होसकता, अत विनाश स्वयं अपने कारण का अनुमान करादेता है। परन्तु सूत्रकार प्रस्तुत सूत्रद्वारा वादी के उक्त कथन में अनेकान्त दोष की उद्भावना कर प्रकारान्तर से, सका प्रतिषेध करता है।

१. असत्कार्यवाद और सत्कार्यवाद के रूप में आरम्भवाद व परिणामवाद का सक्षिप्त व स्पष्ट विवेचन, हमारी रचना 'वैशेषिक दर्शन विद्योदयभाष्य' के परिशिष्ट १ में पृ० ३७६ से ३८२ तक किया गया है। वहां देखा-जासकता है।

यदि दूध आदि के विनाश का कारण उपलब्ध नहीं होता, तथापि घट आदि के उत्पाद विनाश का कारण तो उपलब्ध होता है। घट आदि के उत्पाद-विनाश में कारण का प्रत्यक्षन, ग्रहण प्रत्येक व्यक्ति करसकता है। ऐसी स्थिति में वस्तुमात्र के उत्पाद विनाश निष्कारण होत है यह कथन अनेकान्त होजाता है। यदि दूध दही के निष्कारण उत्पाद विनाश के समान स्फटिक आदि में अन्य-अन्य व्यक्ति का विनाश-उत्पाद निष्कारण कहाजाता है, घट आदि के सकारण उत्पाद-विनाश के समान स्फटिक आदि में भी अन्य-अन्य व्यक्ति का उत्पाद-विनाश सकारणक क्या नहीं मानाजाता ? तात्पर्य है सकारणक उत्पाद विनाश के दम्बज्ञान में निष्कारण उत्पाद विनाश को एकान्त नियम नहीं कहा जासकता।

स्फटिक में विनाशोत्पाद नहीं उक्त माय्यता में न केवल अनवान्त-वेष है, अपितु आश्रयाभिन्न दोष भी है। स्फटिक आदि में उत्पाद-विनाश निष्कारण है, इसमें दूध दही के विनाश-उत्पाद का दृष्टान्त दिया। यह दृष्टान्त आश्रयासिद्ध है। इस दृष्टान्त का आश्रय अर्थान् पक्ष असिद्ध है। जैसे दूध-दही में विनाश-उत्पाद गृहीत होते हैं ऐसे स्फटिक आदि में विनाश-उत्पाद गृहीत कहाँ होते हैं ? यदि दूध-दही के समान स्फटिक आदि में विनाश उत्पाद गृहीत होते, तो दूध दही के विनाश उत्पाद-दृष्टान्त का आश्रय यथार्थ होता। परन्तु स्फटिक आदि में विनाश-उत्पाद गृहीत नहीं होते अतः इस दृष्टान्त का आश्रय असिद्ध होने से इस आधार पर किंवा गया कथन असंगत होजाता है।

एक बात और है, वादी स्फटिक आदि में विनाश-उत्पाद को स्वीकार करता है, तो यह उसीके समान मानाजाना चाहिये, जहाँ घट आदि में उत्पाद विनाश प्रत्यक्षन गृहीत होते हैं। घट आदि में उत्पाद विनाश की सकारणकता सिद्ध है, उसका प्रतिषेध नहीं कियाजासकता। तब स्फटिक आदि में यदि उत्पाद विनाश सम्भव है तो उन्हें सकारणक मानना होगा। 'सप्रकार' उत्पाद विनाश का निष्कारणक मानाजाना सर्वथा असंगत है, निराधार है।

ऐसी स्थिति में दूध दही के विनाश-उत्पाद को निष्कारण नहीं कहाजा सकता। प्रत्यक्ष कार्य सकारणक होता है, यह एक निश्चित व्यवस्था है। यदि दूध दही के विनाश उत्पाद के कारण प्रत्यक्षन गृहीत नहीं होते, तो उक्त व्यवस्था के आधार पर उनका अनुमान कियाजासकता है, क्योंकि कार्य अपन कारण के अस्तित्व का अनुमापक (निष्कर्ष) होता है।

इस समस्त विवेचन के आधार पर परिणाम निकलता है कि वृत्ति और वृत्तिमान् स भेद है, तथा वृत्तिरूप ज्ञान जो इन्द्रियार्थसम्बन्धक आदि के द्वारा उत्पन्न होता है वह अनित्य है। उसी ज्ञान का अपरनाम आचार्य ने वृद्धि बताया है [१११ १५] अतः वृद्धि को अनित्य मानाजाना सर्वथा प्रामाणिक है। १७ ॥

बुद्धि (ज्ञान किसका गुण है—बुद्धि की अनित्यता का निश्चय ज्ञान पर बुद्धिविषयक अन्य अवशिष्ट परीक्ष्य प्रश्नों से सम्भने की भावना से किया जाया करता है, बुद्धि का किसका गुण माना जाना चाहिये ? संशय का कारण यह है—बुद्धि का उत्पाद इन्द्रिय और अर्थ के सन्निरर्घ आदि से माना गया है। उससे आत्मा और मन का सम्बन्ध आवश्यकरूप में रहता है। अब बुद्धि की उत्पत्ति में ये चार कारण साधारणतः सामने आते हैं आत्मा, मन, इन्द्रिय और अर्थ। इन चारों में से किसका गुण बुद्धि को माना जाय ? यह जिज्ञासा है। आचार्य सूत्रकार ने बताया—

नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानाऽवस्थानात् ॥ १८ ॥ २८७)

न [नहीं गुण, बुद्धि] [इन्द्रियार्थों, इन्द्रिय और अर्थों का, विनाश इन्द्रिय और अर्थों के विनाश होने पर अपि] भी [ज्ञानावस्थानात्] ज्ञान के अवस्थान से विद्यमान रहने में।

बुद्धि इन्द्रिय अर्थ का गुण नहीं—ज्ञान बुद्धि की उत्पत्ति में निर्मात्र का चारों पक्षों में से इन्द्रिय और अर्थों [गन्ध, रस, रूप आदि नाम घट पर आदि] का गुण ज्ञान नहीं होसकता, क्योंकि इन्द्रिय और अर्थ के न रहने पर ज्ञान बना रहता है। यदि ज्ञान इनका गुण होता, तो इनके न रहने पर ज्ञान नहीं रहसकता था। कारण यह है गुण अपने आश्रय द्रव्य के विना नहीं रहसकता। एक वस्तु का किसी व्यक्ति ने आँखा में देखा, देखने के कुछ काल अनन्तर किसी अनिर्वाच्य कारण से उस व्यक्ति की आँखें जाती रही। वह वस्तु भी जो पहले देखी थी न रही। फिर भी उस व्यक्ति को वस्तु के विषय में ज्ञान बना रहता है, उसे यह निश्चित प्रतीति होती है कि मैंने उस वस्तु का देखा था। ज्ञान अर्थात् ज्ञान के आश्रय का विनाश हो जाने पर ज्ञान का होना संभव असम्भव है।

इन्द्रिय अर्थ के सन्निरर्घ से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह अनुभव ज्ञान कहा जाता है। उस ज्ञान के होने में इन्द्रिय साधन और अर्थ विषय रहता है, ज्ञान का आश्रय नहीं। उस ज्ञान का आश्रय इन्द्रिय और अर्थ के अतिरिक्त कोई अन्य है। परन्तु अनन्तर-काल में 'देखा था' अक्षयम् रूप में जो ज्ञान होता है, वह अनुभवात्मक न होकर स्मृतिरूप है। इस ज्ञान के होने में इन्द्रिय और अर्थ का तात्कालिक अस्तित्व अपेक्षित नहीं होता, यदि इन्द्रिय और अर्थ उस ज्ञान के आश्रय होते, तो उनके अभाव में इस ज्ञान का होना सम्भव नहीं था। यह स्मृतिरूप ज्ञान आत्मा और मन के सन्निरर्घ से उत्पन्न हो जाता है। यह स्मृति-ज्ञान) इसी को ही सकता है, जिसका प्रथम अनुभव हुआ था। अन्य के अनुभव विषय का अन्य का स्मरण नहीं होसकता। चर के अनुभव का प्रथम

स्मरण नहीं करसकता । यह स्थिति स्पष्ट करती है—अनुभव-काल में ज्ञान इन्द्रिय और अर्थ का नहीं हुआ । तब उसके आगे मन को ज्ञान मानने की सम्भावना में इन्द्रिय और अर्थ को ज्ञान [ज्ञान का आश्रय] प्रतिपादित नहीं किया जा-सकता ॥ १८ ॥

बुद्धि, मन का गुण नहीं । यह सुनकर शिष्य पुनः जिज्ञासा करता है—अच्छी बात है, इन्द्रिय और अर्थ का गुण ज्ञान न रहें, तब क्या मन का गुण ज्ञान का मानलेंना चाहिये ? आचार्य सूत्रकार न बताया—

युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनसः ॥ १९ ॥ २८८.

युगपत् [एक साथ] ज्ञेयानुपलब्धे [ज्ञेय अन्तर्क विषयो] की उपलब्धि न होने में [न] नहीं है [मनसः] मन का गुण ज्ञान ।

आत्मा चेतन-तत्त्व है; अपने चेतन्य के कारण स्वभावतः वह वैभव की है विशिष्ट प्रभावी शक्तियों में सम्पन्न । शरीर में उसकी स्थिति ऐसी है कि एक जगह बैठे भी उसका सम्पर्क समस्त इन्द्रियों से रहता है । इन्द्रियाँ अपने आह्व विषयों के साथ सन्निकृष्ट होकर उस विषय के ग्रहण करान में साधन होती हैं । शरीर में विशिष्ट स्थिति के कारण आत्मा का समस्त इन्द्रियाँ का साथ निरन्तर संपर्क बना रहने में पतित्व अनेक ज्ञानों का ज्ञान प्राप्त होता है, जो अनुभव के अनुकूल नहीं है । इस व्यवस्था के लिये आत्मा और इन्द्रियाँ का साथ न एक एक साधन तत्त्व की कल्पना करनी पड़ती है, जो एक क्षण में एक ही इन्द्रिय के आह्व विषय का ज्ञान करान में उपयोगी है । वह साधन मन है । उसीको अन्तःकरण कहा जाता है । घ्राण आदि इन्द्रियाँ बाह्य करण हैं । चित्त इन्द्रिय के साथ निमग्न शून्य मन का सन्निकर्ष रहता है, उस क्षण में उही इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य विषय का ज्ञान ज्ञान को हासिल है । इसप्रकार मन के आश्रित्व की कल्पना ज्ञान के साधनरूप में की गई है, ज्ञानरूप में नहीं । जेय की कृपण उपलब्धि न होने में मुख्य साधन मन है । इसलिये मन को ज्ञान [ज्ञान का आश्रय] न माना जाकर ज्ञान का साधन माना जासकता है ।

बुद्धि आत्मा का गुण है । युगपत् विषय का ग्रहण न होने अन्तःकरण मन का लक्षण है । ज्ञान उस अन्तःकरण का गुण नहीं । वह ज्ञान का गुण है जो इन सभी साधनों [करणों] पर नियन्त्रण रखता है । करण सब नियम हैं । यदि इनमें से किसीका गुण ज्ञान को माना जाय, तो उसका करणमान समान होजायगा । ज्ञान का गन्ध आदि का ज्ञान करान में बाह्य करण घ्राण आदि साधनों से अनुमान होता है ज्ञान को मुख्य-द्रव्य आदि तथा स्मृतिरूप ज्ञान का करान में उपयोगी साधन कोई अन्तःकरण अवश्य होना चाहिये । वही मन अन्तःकरण मन है । यदि उसीका गुण ज्ञान मानलिया जाय, तो वह ज्ञान के साधन

पर आत्मा-रूप में आ बैयता है; तब युगपत् ज्ञेय की अनुपलब्धि तथा सुखादि की उपलब्धि के माधनरूप में अन्य तत्त्व की कल्पना करनी होगी। तब अर्थ तत्त्व तो वैसा ही रहा, केवल उनके नाम में भेद हो गया। फलतः यह निश्चित हुआ मन, ज्ञान, सुख आदि का साधनमात्र है, इनका आश्रय जाता आत्मा है; अतः ज्ञान आत्मा का गुण है।

सूत्र में एक 'न' पठित है 'युगपज्ज्ञेयानुपलब्धे, 'च मनसः'। व्याख्याकारों ने इस शब्द के प्रयोग का यहाँ एक विशेष प्रयोजन बताया है। उनका कहना है युगपत् ज्ञेय की अनुपलब्धि का जो उल्लेख हुआ है, वह अयोगी [जो योग गन्धर्धमसम्पन्न नहीं है अर्थात् सर्वसाधारण जन] के विषय में सम्भूत चाहिये। इसी भावना का अभिव्यक्त करने के लिये यहाँ सूत्रकार ने 'च' पद का प्रयोग किया है। क्योंकि वस्तुतः योगी इस परिस्थिति से परे होता है।

जब योगी योग समाधि-सम्पन्न होजाता है, तब उस आत्मा की प्रसूत अल्पसं विभूतियाँ जागृत होजाती हैं। उस वैभव के प्रादुर्भूत होजाने पर आत्मा विवर्णधर्मा होजाता है। किन्हीं विषयों का ग्रहण करने के लिये उसे इन्द्रिय जैसे बाह्य साधनों की अपेक्षा नहीं रहती। वह युगपत् अनेक विषयों का वैसा ही ग्रहण कर सकता है जैसे इन्द्रियसहित अन्य अनेक शरीरों में आत्मा उपलब्ध करता है। वह व्यवहिन विप्रवृत्त तथा अतिमूढ़ विषयों का ग्रहण करेता है, जो इन्द्रियग्राह्य नहीं होते। उसमें अयानिज शरीरों के निर्माण करने का सामर्थ्य होजाता है। यह सब वैभवशालिताप्राप्त आत्मा के चैतन्यस्वरूप का चमत्कार सम्भूत चाहिये अचेतन-जड़ वैभवहीन मन में यह सब सम्भव नहीं। यदि मन को ऐसा वैभवशाली मानलियाजाता है, तो वह आत्म स्थानीय तत्त्व हो गया। इसमें ज्ञान अथवा चैतन्य आत्मगुण है इसका प्रतिषेध नहीं हुआ। उस तत्त्व का केवल नाम बदल दिया गया। यदि साधनभूत मन को ऐसा वैभवशाली मानलिया जाता है तो फिर समस्त इन्द्रियों द्वारा युगपत् ज्ञान होने का कोई रोक नहीं रहना। क्योंकि आत्मा और इन्द्रियों के बीच में मन नामक वैसा तत्त्व आ गया, जैसा स्वयं आत्मा है। इसलिये चैतन्य की वैभवशालिता से रहित साधन की कल्पना युगपत् ज्ञेय की अनुपलब्धि से अयोगी होसकती है। जो वैभव चैतन्य में सम्भव है वह जड़ मन में कभी नहीं होसकता। अतः चेतन आत्मा और इन्द्रियों के बीच में एक ऐसे जड़ साधन की कल्पना की गई है जो आत्मा की इन्द्रियों द्वारा युगपत् ज्ञान होने में रोक लगाता है। इस विवेचन के फलस्वरूप ज्ञान आत्मगुण है, यह निश्चय होजाता है^१ ॥ १६ ॥

१ इस प्रसंग को सम्भूत के लिये आवश्यक है कि देह में आत्मा की स्थिति अथवा आत्मा के निवास को समझ लियाजाय। व्यापकरूप में देहस्थित

ज्ञान के आत्म-गुण होने में दोष — वादी कहता है, ज्ञान को मन का गुण मानने पर जो दोष गन सूत्र द्वारा प्रकट किया गया, वह दोष ज्ञानकी आत्मा का गुण मानने पर भी सम्भव है। आचार्य सूत्रकार ने वादी की इस भावना को सूचित किया—

तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २० ॥ (२८६,

[तत्] वह युगपत् ज्ञेय की उपलब्धिरूप दूषण [आत्मगुणत्वे] आत्मा का गुण होने पर ज्ञान के [अपि] भी [तुल्यम्] तुल्य समान है।

आत्म चैतन्य के समस्त देश में व्याप्त होने के कारण उसका सम्बन्ध अत्येक इन्द्रिय के साथ रहता है। तब प्रतिक्षण प्रत्येक इन्द्रिय द्वारा याह्य विषय का ज्ञान आत्मा का होता रहना चाहिये। जय दोनों में समान दोष है, तो ज्ञान को मन का गुण माना जाय, अथवा आत्मा का, इसमें क्या अन्तर आता है? , २० ॥

आत्मा को विभु कहना प्रामाणिक नहीं है। देह में आत्मा एकदेशी है, इसकी विभुता चैतन्यस्वरूप के कारण इसकी शक्तियों पर निर्भर है। वे शक्ति व सामर्थ्य साधारण स्थिति में सदा अन्तर्हित रहते हैं। उपलब्ध उपयुक्त साधनों द्वारा साधारण अवस्था से भी वह सामर्थ्य अपना चमत्कार दिखाता है। समाज में महान् लोककर्त्ता पुरुष समाधि सम्पन्न न होने पर भी चैतन्य के विशिष्ट प्रतिभाजन्य स्तर पर पहुँचकर समाज का नेतृत्व करते हैं। परन्तु आत्मा के योग समाधि से सम्पन्न हो जाने पर चैतन्य की वे आश्चर्यजनक शक्तियाँ जो अभी तक अन्तर्हित थीं जागृत हो जाती हैं। तब आत्मा, देह और इन्द्रिय आदि साधनों की परिधि में परे हो जाता है। उसे समस्त व्यवहित विप्रकृष्ट सूक्ष्मातिसूक्ष्म तत्त्वों की जानकारी के लिये वह 'सामर्थ्य' मिल जाता है, जहाँ इन्द्रियादि साधन नगण्य हैं। अथवा, जिसकी तुलना में ये साधन हेय हैं।

आत्मा देह के एक देश में स्थित रहता है। यह मस्तिष्कगत हृदय-देश है। सूक्ष्मशरीर आत्मा का परिवेष्टन एक प्रकार का झोल है, जिसमें आत्मा आ-सर्गप्रलय अवस्थित रहता है। उसीमें समस्त करण अवस्थित है। देह में बाहर की खुले आँख, नाक आदि उन इन्द्रियों के गोलकमात्र हैं, जो इन्द्रियाँ आत्मा के निवास क्षेत्र में सीमित हैं। इन्द्रियों का अपने गोलकों के साथ सम्बन्ध ज्ञानवहा चाडियों द्वारा सम्पन्न होता है, जिनका जाल आत्म-निवास के मस्तिष्क केन्द्र से समस्त देह में फैला हुआ है। देह में आत्म-निवास की अधिक जानकारी के लिये हमारी रचना सांख्यसिद्धान्त के पृष्ठ ११५ १२१ द्रष्टव्य हैं।

बुद्धि का आत्मगुण होने में कोई दोष नहीं आचार्य सूत्रकार ने इस आपत्ति का समाधान किया

इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात् तदनुपपत्तिः ॥ २१ ॥ (२६०)

[इन्द्रियैः] इन्द्रियो के साथ [मनसः] मन का युगपत् सन्निकर्षाभावान् सन्निकर्ष के अभाव से [तदनुपपत्तिः] उस युगपत् ज्ञान की उपपत्ति सिद्धि नहीं होती।

गण आदि विषयों की उपलब्धि में जैसे घ्राण आदि इन्द्रिय का अर्थ विषय के साथ सन्निकर्ष आवश्यक कारण है, इसी प्रकार इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष कारण है। अचेतन अणु मन का सन्निकर्ष एक समय में एक इन्द्रिय के साथ होसकता है। जिस समय जिस इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष होगा उस समय उसी इन्द्रिय के द्वारा विषय का आत्मा को ज्ञान होगा। मन संयोगरूप कारणवन्त्य से उस समय अन्य इन्द्रिया द्वारा द्वारा विषय का आत्मा का ज्ञान न होगा। यद्यपि आत्मचेतन्य का इन्द्रियो से स्वतः, तथा जानवत् नाश ज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष ब्रह्म इन्द्रियों तक के साथ सम्बन्ध सदा बना रहता है। मन का स्वभाव है, वह एक समय में एक इन्द्रिय के साथ सम्बद्ध होसकता है। उचित ज्ञान आत्मा का गुण होने पर भी मनोरूप मात्र के कारण युगपत् ज्ञान आत्मा का नहीं होपत्ते ॥ २१ ॥

मन ज्ञान-साधन - वादी पुनः आशङ्क करता है, यदि ज्ञान आत्मा का गुण है, इन्द्रिय ज्ञान का साधन है, अर्थ ज्ञान का विषय है, तो 'आत्मा इन्द्रिय अर्थ इन तीन को ज्ञान की उत्पत्ति में निमित्त मानना चाहिये। मन का न तो गुण है ज्ञान न वह मन्धजान आदि में घ्राण आदि के समान ज्ञान का साधन है और न ज्ञान का विषय। तदनुपपत्ति के क्षेत्र में मन का वृत्तिकार होना चाहिये। ऐसा होना पर युगपत् ज्ञान होने की प्रसक्ति होगी। उससे यवत के नियम यह अच्छा है कि ज्ञानोत्पत्ति की सीमा में आत्मा को वाटर निकालकर नहीं मन का वैकल्पिक ज्ञान। तब ज्ञान आत्मा का गुण न माना जाकर मन का गुण मानलिया जाय। इससे मन के अचेतन अणु होने के कारण युगपत् ज्ञानोत्पत्ति की प्रसक्ति भी न होगी। इस आशङ्का का आचार्य सूत्रकार ने समाधान दिया

लोपत्तिकारणानपदेशात् ॥ २२ ॥ (२६१)

[लोपत्तिः] लोप, अर्थात् आशङ्का, [लोपत्तिकारणानपदेशात्] लोपत्ति (ज्ञानोत्पत्ति) के कारण से आत्मा-इन्द्रिय अथ वचन इन तीन के वचन न होना है।

प्रस्तुत शास्त्र में जहाँ ज्ञानोत्पत्ति के निमित्तों का निर्देश किया गया है वहाँ केवल 'आत्मा-इन्द्रिय-अर्थ' इन तीन का उल्लेख हुआ है ऐसा नहीं है। सूत्रकार ने प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति में साक्षात् इन्द्रिय और अर्थ व सन्निकर्ष का उल्लेख किया है [१।१।४]। अन्यत्र युगपत् ज्ञान की अनुत्पत्ति में मन का साधन बताया है [१।१।१६]। इसमें ज्ञान की उत्पत्ति में मन का साधनरूप से स्पष्ट स्वीकार किया गया है। प्रस्तुत प्रसङ्ग ज्ञान को आत्मा का गुण सिद्ध करता है। आरब्ध की सकल भावना को हृदयगम कर भाष्यकार आचार्य ने ज्ञानोत्पत्ति में 'इन्द्रिय-अर्थ' के सन्निवेश व समान मन सन्निकर्ष का साधनरूप स तथा आत्म सन्निकर्ष का ज्ञानाश्रयरूप से स्वीकार कर उसका स्पष्ट उल्लेख किया है [१।१।४ का वात्सायन भाष्य]। इस प्रकार ज्ञानोत्पत्ति व निमित्तों की सीमा में 'आत्मा मन इन्द्रिय-अर्थ' इन सबका समावेश है। मन का इसमें बहिष्कार नहीं किया जा सकता। ज्ञानोत्पत्ति को कारणता में मन साधनरूप से समाविष्ट है ज्ञानाश्रयरूप से नहीं। ऐसी स्थिति में वादी द्वारा उद्भावित युगपत् ज्ञानोत्पत्तिप्रसङ्ग दाप निदान-पक्ष का दूषित नहीं करता। मन के साधनरूप में उपस्थित रहने व अनेक इन्द्रियों के साथ उसका युगपत् सन्निकर्ष असम्भव होता है, अतः एक समय में एक ही ज्ञान हो जाता है। २२॥

नित्य आत्मा का गुण ज्ञान नित्य ही—ज्ञान का आत्मा का गुण मानने में वादी पुनः दाप प्रस्तुत करता है कि आत्मा का नित्य होने से उसका गुण ज्ञान को नित्य माना जाना चाहिये। आचार्य सूत्रकार ने वादी की भावना का सूचित किया

विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्मित्यत्व-

प्रसङ्गः ॥ २३ ॥ २६२

[विनाशकारणानुपलब्धेः] विनाश के कारण की उपलब्धि न होने से ज्ञान के, [च तथा अवस्थाने] अवस्थान ज्ञान का स्थित रहना प्राप्त होने पर [तन्मित्यत्वप्रसङ्गः] ज्ञान का नित्य होना प्रसक्त होता है।

आत्मा नित्य है ज्ञान का आत्मा का गुण माना जाता है, तो ज्ञान नित्य होना चाहिये। ऐसी स्थिति में सूत्रपठित 'च पद' का बीमर्त्य सूत्र से प्रकट किने गये-युगपत् ज्ञान होने रूप दाप की प्रसक्ति का समुच्चय करता है। तात्पर्य है ज्ञान के नित्य होने पर युगपत् अनेक ज्ञानों का विद्यमान रहना प्राप्त होगा, जो अवाच्छनीय है। ज्ञान का आत्मा का नित्यगुण मानने पर इस अवाच्छनीयता को हटाया नहीं जा सकता।

गुण-विनाश के कारण दो प्रकार के हैं। एक है गुणों के आश्रय का न

रहना । दूसरा है किसी विरोधी गुण का उपस्थित होना । पहला कारण यहाँ सम्भव नहीं, क्योंकि ज्ञान गुण का आश्रय 'आत्मा' नित्य द्रव्य है; उसका नाश कभी सम्भव नहीं । इसलिये आश्रयनाश से ज्ञान-गुण के नाश की कल्पना करना निराधार है । दूसरा कारण है विरोधी गुण का उपस्थित होना । बुद्धि (ज्ञान) का कोई विरोधी गुण जाना नहीं जाता । कोई ऐसा गुण आजन्म गृहीत नहीं है, जिसे बुद्धि का विरोधी कहा जा सके । ऐसी स्थिति में बुद्धि को नित्य आत्मा का गुण मानने पर उसका नित्य होना प्राप्ति होगा । इसप्रकार बुद्धि को आत्म गुण मानने से दो दोष प्राप्त हुए । एक बुद्धि का नित्य होना । दूसरा - नित्य होने से अनेकानेक बुद्धियाँ (ज्ञानों) का युगपत् बने रहना ॥ २३ ॥

ज्ञान गुण नित्य नहीं आचार्य सूत्रकार ने उक्त आपत्ति का समाधान प्रस्तुत किया

**अनित्यत्वग्रहाद् बुद्धेर्बुद्ध्यन्तराद् विनाशः
शब्दवत् ॥ २४ ॥ (२६३)**

[अनित्यत्वग्रहान्] अनित्य होने के ग्रहण से (बुद्धि के, [बुद्धे] बुद्धि का [बुद्ध्यन्तरात्] अन्य बुद्धि से [विनाश] विनाश हो जाता है, [शब्दवत्] शब्द के समान ।

शब्द की अनित्यता, तथा उत्पत्तिस्थान से श्रोत्र तक पहुँचने में शब्द-सन्तति का उपपादन विस्तारपूर्वक प्रथम [२ । २ । १३ ३६] किया जा चुका है । शब्द उत्पन्न होकर बीचोबीच अन्यथा से अगले शब्द को उत्पन्न करता और पहले का नाश करता है । जैसे एक तालाब में पत्थर फेंकने पर, पत्थर के जल में गिरने के स्थान से सब ओर एक लहर, और उस लहर से अन्य लहर - पत्थर गिरने की क्षमता के अनुसार दूरतक उठती चली जाती हैं, इसी प्रकार किसी जगह शब्द के होने पर आकाश में शब्द-स्वान से सब ओर शब्द की तरंग फैलती चली जाती है । यहाँ पहला शब्द अगले को उत्पन्न करता, और अपने से पूर्व-शब्द को नष्ट करता चला जाता है । शब्द की ऐसी तरंगों का 'शब्द-सन्तान' अथवा 'शब्द-सन्तति' कहा जाता है । इसप्रकार शब्द के उत्पन्न होने और विनाश होने से उसकी अनित्यता प्रामाण्य होती है ।

और इसीप्रकार ज्ञान उत्पन्न होते और नष्ट होते रहते हैं, इस स्थिति को प्रत्येक व्यक्ति जानता-समझता है । एक ज्ञान के बाद दूसरा, और दूसरे के बाद तीसरा, और फिर अन्य विषय का ज्ञान यह क्रम बराबर चलता रहता है, यह कोई छिपा हुआ तथ्य नहीं है । जब एक ज्ञान के अनन्तर दूसरा ज्ञान होता है, तो वही पहले ज्ञान का विरोधी गुण है । अपने उत्पन्न होने पर पहले ज्ञान को नहीं रहने देता । इसप्रकार ज्ञान का अनित्य होना प्रत्येक व्यक्ति के लिये

सूत्रोध्य है। ज्ञान के आश्रय आत्मा के नित्य होने से यह आवश्यक नहीं कि वह गुण नित्य हो। नित्य आकाश का गुण शब्द अनित्य रहता है। आत्मा को इन्द्रियार्थसन्निकर्ष आदि से होने वाले विषय-ज्ञान के अनित्य होने से कोई बाधा नहीं है। यह वृत्तिरूप ज्ञान आत्मा का स्वरूप नहीं है, जिससे इस ज्ञान के नित्य होने अथवा आत्मा के अनित्य होने की आपत्ति का उद्भावन किया जा सके ॥ २४ ॥

स्मृति का अयोगपक्ष ज्ञान को आत्मा का गुण मानने पर वादी स्मृति के आधार पर अन्य प्रकार से आपत्ति प्रस्तुत करता है। उसका कहना है पहले असंख्यात अनुभवों के संस्कार आत्मा में समवेत रहते हैं। आत्मा और मन का सन्निकर्ष होने पर वे संस्कार स्मृति-ज्ञान को उत्पन्न करते हैं। आत्मा और मन का सन्निकर्ष दोनों के नित्य होने से सदा बना रहता है। यदि ज्ञान आत्मा का गुण हो, तो प्रतिक्षण अनेक स्मृतियाँ होती रहनी चाहिये। परन्तु ऐसा नहीं होता। इससे अनुमान होता है ज्ञान आत्मा का गुण नहीं है। इस आपत्ति के निवारण के लिये सूत्रकार ने किसी अन्य आचार्य के द्वारा प्रस्तुत समाधान का सूचित किया।

**ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षान्मनसः स्मृत्युत्पत्तेर्न
युगपदुत्पत्तिः ॥ २५ ॥ (२६४)**

[ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षात्] ज्ञान ज्ञान हेतु संस्कार] से समवेत आत्मप्रदेश के साथ सन्निकर्ष से [मनस] मन के [स्मृत्युत्पत्ते] स्मृति की उत्पत्ति होने के कारण [न] नहीं [युगपत्] एक साथ [उत्पत्ति.] उत्पत्ति (अनेक स्मृतियों की)।

किसी आचार्य के द्वारा यह समाधान आत्मा को विभू मानकर किया गया है। तात्पर्य है—आत्मा विभू है, सर्वत्र व्यापक है। अनन्त विभिन्न संस्कार आत्मा के विभिन्न प्रदेशों में समवेत रहते हैं। मन क्योंकि अणु है, उसका सन्निकर्ष एक समय में आत्मा के किसी एक प्रदेश के साथ होना सम्भव है। इस प्रकार आत्मा के विभिन्न प्रदेशों के साथ मन का सन्निकर्ष पर्याय में अर्थात् क्रम से होगा। मन सन्निकृष्ट आत्मा के प्रदेश में जो संस्कार समवेत होंगे, उस क्षण में उसीकी स्मृति होना सम्भव है। अतः मनःसन्निकर्ष के पर्याय से होने के कारण स्मृतियाँ पर्याय से होंगी। फलतः ज्ञान को आत्मा का गुण मानने पर भी स्मृतियों के युगपत् होने की आपत्ति निराधार है ॥ २५ ॥

मन शरीर के बाहर नहीं जाता स्मृतियों के युगपत् होने का उक्त समाधान दोषपूर्ण है; यह आचार्य सूत्रकार बताता है—

नान्तःशरीरवृत्तित्वान्मनसः ॥ २६ ॥ (२६५)

[न] नही युक्त, उक्त समाधान, [अन्तःशरीरवृत्तित्वात्] शरीर के भीतर विद्यमान रहने के कारण मनस [मन] के ।

आत्मा शरीर में और शरीर के बाहर भवेत्त व्याप्त है । अनन्त सत्कार आत्मा के विभिन्न प्रदेशों में समवेत है, जो शरीर से बाहर हैं । किसी एक आत्मप्रदेश में एक सत्कार रहता है । तब अनन्त सत्कारों का आत्मप्रदेशों में समान होना अधिक्ता से दह के बाहर सम्भव है । परन्तु मन का शरीर से बाहर जाकर आत्मप्रदेशों के साथ सन्निकृष्ट होना सम्भव नहीं । कारण यह है कि दहस्थित आत्मा का मन के साथ सयोग चालू जीवन का चिह्न है । अत्र एक प्राग्जन्म कर्माजय फलोन्मुख रहता है । जिन कर्मसमूहों से एक जीवन प्रारम्भ होता है, वे कर्म यथाक्रम फलोन्मुख रहते हैं; फल की प्राप्ति पूर्ण हो जाने पर उस देश के साथ सन्निकृष्ट आत्मा का सम्बन्ध समाप्त हो जाता है, और जीवन प्रारम्भ होता है । जीवन के चालू काल में मन का शरीर से बाहर होना असम्भव है । ऐसी दशा में एक जीवन के चालू रहते हुए दह के बाहर आत्म-प्रदेशों के साथ मन का सन्निकर्ष उपपन्न नहीं होसकता । तब युगपत् स्मृतियाँ का न होना क्या ? अधिकतर स्मृति का न होना ही प्राप्त होगा, जो अतिष्ठ है । फलतः स्मृतियों के युगपत् न होने का उक्त समाधान सर्वथा दाखपूर्ण है । २६ ॥

मन का वेदान्तवृत्ति होना साध्य । हनु बह होता है जिसका साध्य के प्रति साधनभाव मित्र हो, निश्चित हो । स्वयं साध्यधर्म हनुरूप में प्रस्तुत नहीं किया जाता । मन का अन्तःशरीरवृत्तित्व अभी सिद्ध कहा है ? साध्य होने में इसका हनुरूप में बताना युक्त है । वादी की इस भावना को आचार्य सूत्रकार ने गृहीत किया

साध्यत्वादहेतुः ॥ २७ ॥ (२६६)

[साध्यत्वान्] साध्य होने से मन्तव्य प्रयुक्त 'अन्तःशरीरवृत्तित्व' 'तु' [अतु] अतु है (साध्य का साधक नहीं) ।

जीवन का जो स्वरूप बताया गया फलोन्मुख कर्माजय के सहित सदेह आत्मा का मन के साथ सयोग, यदि वस्तुतः जीवन का यह स्वरूप अपेक्षित हो तो मन का अन्तःशरीरवृत्ति होना उपपन्न होसकता है । परन्तु जीवन के उक्त स्वरूप में अन्तिमभाग सदेह आत्मा का मन के साथ सयोग अशोभित नहीं है । जीवन का केवल इतना स्वरूप अपेक्षित है फलोन्मुख कर्मों का सदेह आत्मा में समवेत होना । आत्मा के कर्माजय-प्रध्व में भी किसी एक शरीर ही प्राप्ति के बिना ईश्वरीय व्यवस्था के अनुसार जिन कर्मों का छोटित्वियागया, अथवा चूना जाया है, वे प्रारब्ध कर्म हैं । उनके अनुसार आत्मा का जिस शरीर के साथ सम्बन्ध हुआ, उस शरीर सम्बद्ध आत्मा में उन कर्माजय-वासनाओं के सत्कारों का

शरीर के अन्तर्गत न मानने से उक्त हेतु में कोई दोष प्राप्त नहीं होता । फल-
उक्त श्वेत के आचार पर चेतना का शरीर का धर्म नहीं माना जा सकता ॥ ५४ ॥

शरीर का गुण नहीं चेतना चेतना के शरीर गुण न होने से आचार्य
सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया

शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५५ ॥ ३२४

[शरीरगुणवैधर्म्यात् शरीर के गुण रूपादि से चेतना में वैधर्म्य-
वैधर्म्य होने के कारण चेतना शरीर गुण नहीं ।

शरीर के गुण दो प्रकार के हैं, एक चित्त का प्रत्यक्ष नहीं होता, जैसे—
शरीर आदि । दूसरे वे हैं जिनका बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष हो जाता है जैसे रूप,
स्पर्श आदि गुण । चेतना गुण इन दोनों प्रकारों से विवक्षित है । न तो वह
अप्रत्यक्ष है क्योंकि उसका आन्तर इन्द्रिय मन से प्रत्यक्ष होता है । तथा रूपादि
के समान बाह्येन्द्रिय से चेतना को प्रत्यक्ष होता नहीं, क्योंकि चेतना केवल आन्तर
इन्द्रिय का विषय है । इसीसे यह शरीर का गुण न होकर किसी अन्य द्रव्य का
गुण माना जाना चाहिये । वह द्रव्य आत्मा है ॥ ५५ ॥

शरीर-गुणों से वैधर्म्य उक्त होने के विषय में शिष्य की जिज्ञासा को
आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया—

न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५६ ॥ ३२५

[न नहीं हुआ, जब कथन, [रूपादीनाम्] रूप आदि गुणों का
[इतरतरवैधर्म्यात्] परस्पर पर दूसरे से वैधर्म्य होने से ।

रूप, स्पर्श, सुख आदि गुणों का परस्पर वैधर्म्य होने पर भी ये सब
शरीर के गुण होने रहते हैं इसा प्रकार यदि चेतना का इन गुणों से वैधर्म्य
होना वह भी अन्य रूप सुख आदि गुणों के समान शरीर का गुण माना जा-
सकता है । इसीसे चेतना का शरीर का गुण न मानने से, 'शरीरगुणवैधर्म्य' हेतु
अनर्थक्य है ॥ ५६ ॥

शरीरगुण बाह्येन्द्रियग्राह्य आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान
किया

ऐन्द्रियकत्वाद् रूपादीनामप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥ ३२६)

[ऐन्द्रियकत्वात्] बाह्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होने से [रूपादीनाम्] रूप
आदि गुणों के [अप्रतिषेधः] उक्त हेतु का प्रतिषेध असंगत है ।

शरीर के चित्त गुण है, उनके उक्त दो प्रकार निश्चित हैं—चित्तपय गुण
का बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, तथा चित्तपय गुण सर्वथा अप्रत्यक्ष रहते
हैं, उनका ज्ञान अनुमान आदि से होता है । परन्तु चेतना-गुण इन दोनों प्रकारों

मे नहीं आता । वह न तो सर्वथा अप्रत्यक्ष है, क्योंकि उसका मानस प्रत्यक्ष होता है, न वह बाह्य-इन्द्रियाह्य है । यदि चेतना रूपादि के समान शरीर का गण होता, तो वह शरीर-गुणों के उक्त द्वैविध्य का प्रतिबिम्ब न करता । जैसा कि रूपादि परम्पर-विक्षेपण होते हुए भी उस द्वैविध्य का प्रतिबिम्ब नहीं स्पन्द । शरीर का कोई गुण ऐसा नहीं जो उक्त द्वैविध्य के अनुरूप न आजाय । इससे विपरीत चेतना ऐसा गुण है जो उन दोनों विधाओं में नहीं आता । प्रा. 'शरीरगुणवैधर्म्य'—हेतु के आधार पर चेतना का शरीर-गुण न माना जा सकता है ।

यद्यपि यह प्रथम [१-वें सूत्र से लेकर ४१ सूत्र तक] प्रमाणित कर दिया गया है कि पृथिवी आदि भूतों इन्द्रिया तथा मन का धर्म 'जान' नहीं है । 'चेतना' जान ही है । और शरीर भी पृथिवी आदि भूतों का विचार है । तब उक्त से यह सिद्ध हो जाता है चेतना शरीर का गुण नहीं हो सकता । परन्तु विशेष परीक्षा के लिए पुन, एक प्रकारान्तर से चेतना का शरीर-गुण न होने का उपपादन किया गया है, जिससे विषय का विविध रीति पर प्रामाण्य प्राप्त हो सके । अनेक प्रकार से तत्त्व की परीक्षा के लिए विषय से दृढ़ निश्चय आवश्यक है ॥ ५७ ॥

मन की परीक्षा—बुद्धि की परीक्षा के अनन्तर अब क्रमशः मन की परीक्षा करना अपेक्षित है । जिज्ञासा होती है प्रत्यक्ष शरीर में एक आत्मा के साथ एक मन सम्बद्ध रहता है, अथवा अनेक मन ? आचार्य सूत्रकार ने बताया

ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः ॥ ५८ ॥ ३२७

[ज्ञानायौगपद्यात्, ज्ञानों के युगपत् (एकसाथ) न होने से] एकम्, एक है [मनः] मन, (एक शरीर में) ।

मन एक है, एक वेह में शरीर में चक्षु आदि इन्द्रिया अनेक हैं । अपने-अपने विभिन्न विषयों का ज्ञान कगन में साधन होते हैं । रंगप्रकार के प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में बाह्य इन्द्रिय के समान आन्तर इन्द्रिय 'मन' भी साधन होता है । चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियाँ अपने रूप आदि निश्चय विषयों का ग्रहण या सामर्थ्य रखते हैं; परन्तु मन अनियतविषय होता है, क्योंकि अणु परिमाण होने से मन का एक समय में एक इन्द्रिय से सम्बन्ध रहता है, इसलिये उस क्षण में उसी इन्द्रिय के बाह्य विषय का ज्ञान हो पाता है । भवने ही उसी समय अन्य इन्द्रिय भी अपने बाह्य विषय से सम्बद्ध हो । उस विषय का ज्ञान उस क्षण में नहीं हो सकेगा; क्योंकि मन तब उस इन्द्रिय से सम्बद्ध नहीं है । इसप्रकार एक क्षण में अनेक ज्ञानों का होना सम्भव नहीं होता । यह स्थिति शरीर में एक मन की सत्ता को सिद्ध करती है । यदि एक से अधिक अनेक मन की स्थिति एक शरीर

में मानी जाती है, ताँ एक क्षण में अनेक इन्द्रियों के साथ अनेक मन-द्रव्यों का सम्बन्ध होने पर अनेक जानों का उत्पन्न होना प्राप्त होता है। परन्तु एक क्षण में अनेक ज्ञान कभी उत्पन्न नहीं होते। इसलिए विषयग्रहण में क्रम होने से एक शरीर में एक मन का होना प्रमाणित होता है। ५५ ॥

क्रिया व ज्ञान देह में एक साथ अनेक—शिष्य व्यावहारिक नियति के आधार पर जिज्ञासा करता है, एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना देखा जाता है, आचार्य ने बिनासा को सूत्रित किया —

न युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ५६ ॥ (३२८)

[न] नहीं युक्त प्रतीत होता अनेक (युगपत्) एक साथ [अनेक क्रियोपलब्धे] अनेक क्रियाओं की उपलब्धि से।

एक क्षण में अनेक जानों के एक साथ न होने के आधार पर प्रतिजरीर में केवल एक मन का माना जाना युक्त प्रतीत नहीं होता क्योंकि एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना व्यवहार में स्पष्ट देखा जाता है। कोई भी क्रिया मद्धा ज्ञानपूर्वक होती है, अतः एक क्षण में अनेक जानों का होना माना जाना चाहिये, जो प्रतिशरीर एक मन स्वीकार करने पर सम्भव न होगा। एक क्षण में अनेक क्रिया व जानों का होना व्यवहारसिद्ध है। एक अध्यापक ग्रथवा कोई धार्मिक व्यक्ति नदी पर स्नान करने के अनन्तर मन्त्रों का पाठ कर रहा है, चलता जा रहा है, जलपात्र को हाथ में धामे हुए है, मार्ग का आगे देख रहा है, श्वशुर उधर जगल में उठते हुए गन्धों को सुन रहा है, कुछ भयभीत भी हो रहा है, यह समझकर कि कहीं जगल ही घोर से उठनेवाली इन ध्वनियों में किसी हिंसक पशु का रव तो नहीं है? उसे पहचानने का प्रयत्न कर रहा है, अपने गन्तव्य स्थान का पतिक्षण उसे स्मरण हो रहा है। इस सब स्थिति में क्रिया व ज्ञान का कोई क्रम प्रतीत नहीं होता ये एक साथ होते रहते हैं। इसके आधार पर एक शरीर में अनेक मनों का होना प्रतीत होता है, अतः अनेक ज्ञान चिन्तनीय है। ५६ ॥

ज्ञान एक साथ अनेक नहीं—आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया—

अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ६० ॥ (३२९)

[अलातचक्रदर्शनवत्] अलातचक्र की दीखने के समान तद् उपलब्धि] उन विषयों की उपलब्धि होती है [आशुसञ्चारात्] शीघ्र सञ्चार से।

आग से बहकते हुए सिरवाली लकड़ी को 'अलात' कहते हैं। लकड़ी के अलग-अलग हिस्से को पकड़कर जब उसे तल्लो से धुमाया जाय, उस आग के गोल घेरों का नाम 'अलातचक्र' है। अलात धुमाया जाते समय पूरे एक गोल घेर [चक्र]

के रूप में दिखाई देता है। परन्तु वह अनाद जिस समय उस ध्वने के जिन एक कोण पर है, उसी समय अन्य किसी कोण पर नहीं है, परन्तु अनाद के चेन्नी से घुमाये जाने के कारण [आशुसञ्चारान्] उनके व्यवच्छेद [अनुपस्थिति के अवकाश] को दृष्टि से पकड़ा नहीं जाता। यद्यपि प्रत्येक कोण पर अनाद ठीक क्रम के अनुसार आता है। उसीप्रकार आद्यगुणकारी मन विभिन्न इन्द्रियो के साथ क्रमपूर्वक सम्बद्ध होकर ही उस विषय के ग्रहण में साधन बनता है। य ग्रहण [ज्ञान] वरावर क्रमपूर्वक होने है, परन्तु मन-व्यञ्चार की तीव्रता के कारण उस क्रमका पकड़न में व्यक्ति अक्षम रहता है, और यह सम्भन्धा है कि यह सब एकसाथ हो रहा है। एकसाथ हान की प्रतीति केवल भ्रम है।

आद्यज्ञा की जासकती है कि क्रम का ग्रहण न होने में क्रियाओं का युगपत् हाना प्रतीत होना है, इसमें प्रमाण क्या है? ऐसा क्यों माना जाय कि वे समस्त क्रियामूलक ज्ञान वस्तुतः युगपत् हो रहे हैं?

ज्ञान के क्रियाओं का युगपत् न होने में प्रमाण का उल्लेख प्रथम वर्गदिया गया है। विभिन्न इन्द्रियो द्वारा उनके ग्राह्य विषय क्रम में गृहीत होने हैं, युगपत् नहीं होता, यह जानाश्रयित्व हेतु अवधारित है। प्रत्येक व्यक्ति अपने अनुभव में इस जानता है। इसी आधार पर मन का एकत्व सिद्ध किया गया है। मन के एक हानम् एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना सम्भव नहीं। इसमें निश्चित राया है अनेक क्रियाओं के युगपत् हान की प्रतीति क्रम का ग्रहण न होने के कारण भ्रान्त है। इस तथ्य को दृष्टान्त के आधार पर इसप्रकार सम्भन्धा चाहिये

जब व्यक्ति अपने दम्ब या मुँह अथवा के विषय में चिन्तन करता है, तब स्मृतिरूप ज्ञान निरन्तर क्रमपूर्वक उसके अन्तरात्मा में उभरने रहते हैं, इनमें यागपद्य किसी क्रम में नहीं देखा जाता। उसमें प्रत्येक अवस्थाओं में भी नान का क्रमपूर्वक हाना अनुमान किया जासकता है। क्रम के अग्रग्रहण का अन्य उदाहरण प्रस्तुत निम्नानुसार है

एक व्यक्ति अन्य व्यक्ति को किसी अर्थ का वाद्य कराने के लिए ज्ञान पूर्वक एक वाक्य का उच्चारण करता है। वहाँ वर्ण, पद, वाक्य और उनका ज्ञान, तथा उनका अर्थ का ज्ञान होने में क्रम का ग्रहण नहीं पाया जाता। कठना, सुनना, सम्भन्धा सब युगपत् हो गया,—ऐसा प्रतीत होता है। यद्यपि प्रत्येक वर्ण का उच्चारण क्रमपूर्वक है, एक वर्ण के उच्चारणकाल में अन्य वर्ण का उच्चारण असम्भव है। प्रत्येक पद में एक एक वर्ण का ज्ञान और प्रत्येक वाक्य में अनेक पदों का ज्ञान क्रमपूर्वक होता है। क्रमिक उच्चारण के समान उनका श्रवण क्रमपूर्वक होता है। वर्णों से पद का और पदों से वाक्य का प्रतिस्म्भान होता है, अन्तर पदार्थ के स्मरण से आवश्यक-बोध होता है। यह सब कार्य क्रमपूर्वक

होता है, परन्तु उन ज्ञानों का व्यापार अर्थात् जीव ज्ञान में उनका रूप का प्रत्यक्ष नहीं होगा। यह स्थिति अन्यत्र भी ज्ञान व क्रियाओं के युगपत् न होने का अनुमान करनी है। वस्तुतः क्रम का प्रत्यक्ष न होने से इनका युगपत् होने का अर्थ हो जाता है। ज्ञानों का युगपत् होना कभी सम्भव नहीं है, जिससे एक शरीर में अनन्त मन होने का अनुमान बिद्या जायगै ॥ ६० ॥

मन अणु है आचार्य सूत्रकार ने उक्त हेतु के आधार पर मन के एक अन्य धर्म का निर्देश किया

यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ६१ ॥ (३३०)

[यथोक्तहेतुत्वात्] जैसा बताया है हेतु, उसके होने से [च] तथा [अणु] अणु परिमाण है, मन ।

ज्ञानों के युगपत् न होने से मन अणु परिमाण है। यदि मन को अणु-परिमाण न माना जाय तो एक समय में अनन्त इन्द्रियों व साथ मन का संयोग होने से अनन्त ज्ञानों का युगपत् होगा प्राप्त होगा, जो सम्भव नहीं है। इसलिये मन का विभू न मानकर अणु माना जाता है। मध्यम-परिमाणवाला प्रत्येक द्रव्य सावयव तथा अनित्य होता है। मन नित्य एवं निरवयव है, अतः उसे मध्यम परिमाण मन्त्री कहा जायकता। अनित्य मानने पर उसके कारणों की कल्पना करने होगा; जो सम्भव नहीं। अतः मन नित्य व अणु है ॥ ६१ ॥

शरीर की रचना पूर्व-कर्मानुसार प्राणी के शरीर की रचना, वहाँ भी मानव शरीर की रचना बड़ी अद्भुत है। उसकी रचना से प्राणी के धर्म अधर्म-रूप अद्भुत का सहयोग पूर्णरूप में रहता है। लोक में निर्वाधरूप से यह देखा जाता है कि ममस्ते इन्द्रियों के सहित मन का सब व्यापार शरीर व आधार से होता है अन्यत्र नहीं। ज्ञानो चेत्तन्-आत्मा के सब प्रकार के ज्ञान और समस्त छपभोग किसी का त्यागना व पाना आदि सब व्यवहार शरीर के भोगों पर हाजिर है। इस विषय में एक-दूसरे के विपरीत विचारों का ज्ञानकर संशय हाजाता है कि क्या शरीर की रचना आत्मा के पूर्वजन्त कर्मों के कारण होती है, अथवा कर्म निर्मितता ही उपशान्त करके, अर्थात् कर्म सहयोग के बिना कबल पृथिवी आदि भूत व संयोग से हाजाती है। क्योंकि सुना जाता है- कोई आचार्य शरीर रचना का कर्म-निर्माणक मानते हैं, तथा अन्य आचार्य बिना कर्म-निर्माण के भूतनाश में इसकी रचना बताते हैं। आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में यथार्थ उत्तर का निर्देश किया

पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ ६२ ॥ ३३१,

[पूर्वकृतफलानुबन्धात्] पक्षों किये कर्मों के फलरूप (आत्मनिष्ठ अद्भुत धर्म-अधर्म के सम्बन्ध से सहयोग से [तद् उत्पत्ति] उसकी शरीर की) उत्पत्ति-रचना होती है।

पहले जन्मो के काल में जो वाणी बुद्धि और शरीर के द्वारा आत्मा ने शुभ-अशुभ कर्मों का अनुष्ठान किया, उन कर्मों के फलस्वरूप धर्म अधर्म (अदृष्ट) एवं सम्कार आत्मा में निर्मित रहते हैं। भूतों से शरीर की उत्पत्ति में आत्म समवेत वे धर्म अधर्म सहयोगी रहते हैं। जहाँ शरीर के उपादान समवायिका-कारण भूत-तत्त्व हैं, वहाँ शरीर को प्राप्त करनेवाले आत्मा के पूर्ववृत्त धर्म-अधर्म शरीर के निमित्त कारण हैं। अदृष्टनिरपेक्ष स्वतन्त्र भूतों से शरीर की उत्पत्ति नहीं होती।

जिसमें अधिष्ठित आत्मा यह मैं हूँ ऐसा समझता, वे अभिमान करता है, जिसका अपना रूप मानना हुआ उसकी चाट फेंक, राग, व्रण आदि की स्वयं में अभिनिवृद्धि करता है, जहाँ उपभोग की लालसा में विषयों को उपलब्ध करता हुआ धर्म और अधर्म का सञ्चय कियाकरता है, वह इस आत्मा का शरीर है। एक शरीर के निमित्त धर्म-अधर्म जब भोग आदि के द्वारा समाप्त होजाते हैं, तब वह शरीर पूरा होजाता है नष्ट होजाता है, उसके अनन्तर अन्य सञ्चित अदृष्ट ने किन्ती सीमित धर्म-अधर्म के अनुसार आत्मा को अन्य शरीर प्राप्त होजाता है। इस शरीर के प्राप्त होने पर पहले शरीर के समान आत्मा इसमें अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए वाणी, बुद्धि एवं शरीर द्वारा विद्येजानेवाले अनुष्ठानों में निरन्तर प्रवृत्त रहाकरता है। जीवन की यह सब प्रक्रिया भूतों से शरीर की उत्पत्ति में आत्मगत धर्म अधर्म का सहयोग मानने पर सम्भव होनी है।

लोकव्यवहार में यह स्पष्ट दिखाजाता है पुरुष के प्रयोजन जलाहरण, देहाच्छादन, सुगमयात्रा आदि का सम्पन्न करने में समर्थ घट पट-रथ आदि द्रव्यों का उत्पादन पुरुष के विशेषगुण प्रयत्न का सन्ध्याग होने पर-भूतों से होपाता है। स्वतन्त्र भूत घट, पट, रथ आदि का निर्माण नहीं कर सकते, न वे इस रूप में स्वयं परिणत होते हैं। इसीप्रकार शरीररचना के विषय में अनुमान करलेना चाहिये। भूतों का विकार यह शरीर आत्मा के धर्म-अधर्मरूप विभिन्न गुणों के सहयोग बिना नहीं होपाता, जिसमें अधिष्ठित हुआ आत्मा समस्त जीवनकाल में अपने प्रयोजनों की सिद्धि के लिए प्रवृत्त रहता है। ६२ ॥

शरीररचना कर्मनिमित्तक नहीं आत्मा एवं आत्मगत गुणों की अपेक्षा न रखते हुए अन्य भूत-तत्त्वों की रचना के समान, शरीर की रचना कर्मनिरपेक्ष मानलनी चाहिये; शिष्य की ऐसी आशङ्का का आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया—

भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत् तदुपादानम् ॥ ६३ ॥ (३३२)

[भूतभ्यः] भूतों से (कर्मों की अपेक्षा के बिना) [मूर्त्युपादानवत्] मूर्तियों—पृथिवी आदि द्रव्यों के उपादान-आत्मलाभ के समान [तद्-उपादानम्] शरीर का उपादान-उत्पाद होजाता है (केवल भूतों से) ।

पृथिवी आदि भूत भौतिक लाव तथा पृथिवी में से, कण्ठी, पत्थर, गेहूँ, अन्न आदि विविध मूल द्रव्य जैसे कर्मनिर्गम्य स्वतन्त्र भूतों में उत्पन्न होते हैं, तथा पुरुष के प्रयोजनों को सिद्ध करने के लिए इनका उपयोग किया जाता है; इस कर्मनिर्गम्य भूतों में पुरुष के प्रयासों को सिद्ध करनेवाला शरीर का उत्पन्न होना माना जा सकता है। इस मान्यता में भूतों में अनिश्चित किसी आत्मा आदि चेतनतत्त्व का मानन की अपेक्षा नहीं रहती । ६३ ॥

‘मूर्त्युपादान’ दृष्टान्त साध्यसम आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में बताया

न साध्यसमत्वात् ॥ ६४ ॥ ३३३

[न नहीं युक्त, उक्त कथन [साध्यसमत्वात्] साध्य के समान होने से । प्रमाण में सिद्ध कोई द्रव्य या उदाहरण, किसी अन्य साध्य अर्थ का सिद्ध करने में समर्थ होता है। वा अथ अभी सिद्ध न होकर स्वयं साध्य है, वह अन्य अर्थ का सिद्ध नहीं कर सकता । मत सूत्र में पठ्युत ‘मूर्त्युपादान दृष्टान्त’ अभी स्वयं साध्य है । तात्पर्य है पृथिवी आदि लावलावास्तर, एवं पृथिवी में विविध पदार्थों की रचना किसी चेतन की प्रेरणा के बिना एवं कर्मों की अपेक्षा के बिना होजाती है, यह किसी प्रमाण में सिद्ध नहीं है । अतः इसके आधार पर कोई निगम नहीं लिया जा सकता, यह दृष्टान्त साध्यसम है ॥ ६४ ॥

शरीर-रचना कर्म-सापेक्ष आचार्य सूत्रकार ने उक्त कथन में अन्य दोष प्रस्तुत किया

न उत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ६५ ॥ (३३४,

[न नहीं युक्त, उक्त कथन [उत्पत्तिनिमित्तत्वात्] उत्पत्ति का निमित्त होने से [मातापित्रोः] माता पिता के, पुत्र-शरीर की रचना में) ।

पृथिवी-पाषाण, गौरिक आदि विविध भूत भौतिक पदार्थों की रचना निर्वात होती है, परन्तु शरीर की रचना रजवीर्य निमित्तपूर्वक होती है । अतः शरीर की उत्पत्ति में मूर्त्युपादान दृष्टान्त विषम है । तात्पर्य है पाषाण आदि की उत्पत्ति जैसे केवल भूतों से होना सम्भव है वैसे शरीर की उत्पत्ति सम्भव नहीं, क्योंकि जैसे शरीर की उत्पत्ति में माता पिता का रज-वीर्य निमित्त होता है वैसे पाषाण आदि की उत्पत्ति में नहीं है । अन्यथा पाषाण आदि के समान शरीर शुक शोणित के बिना उत्पन्न होजाना चाहिये । अतः पाषाण आदि तथा शरीर की उत्पत्ति में समता न होने से यह विपरीत दृष्टान्त है ।

सूत्र में ‘मातृ पितृ’ पद शोणित व शुक का बोध कराते हैं । आत्मा अपने धर्म अधर्म के अनुसार जब मातृ गर्भ में आता है, तब वह कर्मानुसार गर्भवास की कष्टमय स्थिति का अनुभव करता है । माता-पिता अपने कर्मों के अनुसार

पुत्रफल-प्राप्ति का अनुभव करत है। यत्र स्थिति स्पष्ट करती है माता के गर्भाशय में आश्रय पाकर मृता से शरीरान्तरित हो जात्रा होते हैं कर्म शरीर रचना के साथ कर्मों का सम्बन्ध स्पष्ट है। इसमें पाषाण आदि द्रव्य तथा शरीर की उत्पत्ति का भेद ज्ञात होजाता है। शरीर में जीव की अनुकूलता है, पाषाण आदि में नहीं। अतः उक्त दृष्टान्त वर्मनिराक शरीररचना का साधक नहीं होसकता। ६५ ॥

शरीर-रचना का क्रम शरीर की रचना में आचार्य सूत्रकार व्यवस्थापित की अनिरक्त अन्य कारण बताया है, जो पाषाणों की उत्पत्ति में सम्भव नहीं। आचार्य ने बताया

तथाऽऽहारस्थ ॥ ६६ ॥ ३३५

[तथा] उसी प्रकार आहारस्थ] आहार के (माता द्वारा) स्थित, शरीरान्तरित का निर्माण होने से ।

मातृ-आहार देहरचना में हेतु -गत सूत्र में 'उत्पत्तिनिमित्तत्वात् हेतुपद' यथा अनुवृत्त होता है। जैसे गर्भस्थिति व स्थित शरीरान्तरित में अनुवृत्तान्तरित हैं। उगीप्रकार गर्भस्थिति होजाते के अनन्तर आभ शरीर की रचना में माता-द्वारा विद्यागया आहार निमित्त होता है। माता जो स्त्री-पौत्री है, एक पक्षपात पर माता के शरीर में उस द्रव्य का उपजव होता है, जिससे गर्भस्थित कलन पिण्ड पानित पाणित होना हमारा शरीर के रूप में जाने जाने बुद्धि का प्रवृत्त होतरहता है। गर्भ में शुरुआत के साथ भिन्न आहाररग शरीर की क्रमिक रचना का प्रयोजक है। शरीर का रचनाक्रम इन गरी से अभिव्यक्त दिखाजा है अर्धद, मांसपेशी, कलन, रक्त अणु व कणिका, तिल, पाणि पाद आदि। इनका स्वरूप इसप्रकार समझना चाहिये - अर्धद-वृत्तताजैसा मांस सब इसमें थोड़ा ठामपना आजाता है। जब इसमें और अधिक पिण्डों के समान घनता आजाती है। कलन यद्वा की आभस्थिति के लिए, सम कुछ भाग जब उभरने लगते हैं। बण्डर जब इसमें कुछ लम्बाई दिखाई देने लगती है। फिर ऊपर का भाग कुछ अधिक स्पष्ट गिर-जैसा तथा शेष भाग में कुछ भारी अन्तः जैसा दिखने लगता है। पाणि बहि व हाथ के भाग, एवं पाद-टाँग व पैर के भाग स्पष्ट होजाते हैं। शरीर का ऐसा स्वरूप लगभग तीन मास में पूरा होता है। याज्ञवल्क्यस्मृति में बताया है

प्रथमे मासि संक्लेदभूतो धातुर्विसृच्छत ।

मास्यर्द्धे द्वितीये तु तृतीयेऽङ्गेन्द्रिययतः

प्रायश्चित्ताध्याय ३, ७७।

वीर्यधातु अन्य अपेक्षित पार्थिव आदि धातुओं से भिन्नकर गर्भ के पहल महीने में द्रवरूप बनारहता है। दूसरे महीने में कुछ कठिन मांसपिण्ड के समान

जाना जाता है, उमकी सजा अर्थात् है। तीसरे मज्जेम मरीर मिर जाय पैर आदि अन्त तथा वन्द्य मानका न युक्त जाना है। सु-यत् [मा० २। १४] न कहा है 'द्वितीये शीतोष्णानिपेक्षमानो भूतसघातो घनो जायते'। म-र के कारण तब भूतसघात तभी है दूसरे मज्जेम में मरीर-मरी तथा प्राणवायु के द्वारा पचाया जाता तथा बनता बसता है। प्राण जाना है।

इस प्रकार मातापिता अपेक्षित आहार द्रव्य के परिणामरूप रसा में पृष्ठ होता हुआ मरीर नौ इस मास में सर्वथा पूर्ण हो जाता है। यह प्रसङ्गान्त है। मानवमात्र आहारद्रव्य के रस रसना में द्वारा शरीर में पहुँचकर शरीर मरीर के इस समय तब पुष्ट करने रहता है अन्तर्गत प्रवृत्ति आगोश।

अन्तर्गत आदि की यह सब स्थिति घट, पट तथा अन्य आदि की रचना में सम्भव नहीं। इतिहास मरीर की रचना में आत्मा के कर्म अथवा निर्मित मानवान् में फाँटे जाया नहीं है। यदि मरिचक भूतों में मरीर की उत्पत्ति जानाया करती, तो पञ्चपाणित भविष्य के अन्तर्गत बाधे सम्पत्ति निम्नमान न रहता रहता, ६६।

कर्मनिपेक्ष देहरचना नहीं — आचार्य सूत्रकार ने इसी अर्थ का प्रमाण मरीर में निम्न स्थिति

पाप्मौ चानियमात् ॥ ६७ ॥ ३३६

प्राप्ती, पाप हो जान पर रसों पुरुष मयाग के [च] भी [अनियमान] नियम न होने से मन्तानात्पत्ति का।

पति-पत्नी का मयाग सर्वत्र गर्भाधान का हेतु जाना जाता है। तब मानना पड़ता है, माता पिता के पूर्व-कर्म नहीं मन्तानात्पत्ति के अनुकूल जाना है, बल्कि मयाग जान पर गर्भाधान पर मन्तान प्रसङ्ग की सम्भावना रहती है। नहीं अनुकूल कर्म नहीं जान, बल्कि मयाग निष्फल जाना है। यह नियम नहीं कि मयाग जान पर अवश्य मरीर-रचना व मन्तानात्पत्ति है। यदि कर्मनिपेक्ष नबन भूत-व शरीर-रचना में निमित्त हो, तो पति-पत्नी-मयाग के अन्तर्गत नियमपूर्वक शरीर-रचना व मन्तानात्पत्ति होती चाहिये, क्योंकि यहाँ अन्य किसी कारण का अभाव नहीं रहता। कारणसामग्री के रहने पर कार्य बचता जाना चाहिये। नियम से नबनाना पतिरूप कार्य का पति पत्नी-मयाग जान पर भी न जाना, बल्कि किसी कारणविशेष व अभाव का अभिप्राय करता है। वह कारण आत्मा के स्वयं पूर्व-कर्म सम्भव है। अतः मरीर-रचना में कर्मों की कारणता अवाधित है। ६७।

कर्मसापेक्ष है मर-मरी-संयोग — आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में प्रारंभ बताया—

शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म

॥ ६८ ॥ (३३७)

[शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्] शरीर की उत्पत्ति में निमित्त होने के समान [संयोगोत्पत्तिनिमित्तम्] संयोग की उत्पत्ति में निमित्त होता है, 'वर्म' 'वर्म' (आत्मा का पूर्वकृत धर्म अधर्म) ।

नर-नारी का संयोग होने पर जब गर्भाधान नहीं होता वही यह कहा जा सकता है, ऐसे अवसरा पर वही सम्भूता चाहिये कि संयोग ही नहीं हो पाया । उसमें कुछ न्यूनता रह गई है, इसी कारण संयोग होने पर गर्भाधान नहीं हो सका । इसमें कर्म का निमित्त मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । उससे समाधानरूप में सूत्रकार ने बताया कर्म न केवल शरीर की उत्पत्ति में कारण है, अपितु जो नर-नारी-संयोग शरीरोत्पत्ति का प्रयोजक है, उसका भी निमित्त कर्म है । सन्तातोत्पादक संयोग आवश्यकतानुसार कर्मसाधक रहता है । संयोग होने पर गर्भाधान न होना, सन्तातोत्पत्ति में जिस कारण के अभाव को अग्नि व्यक्त करता है, वह कारण कर्म है । नर-नारी-संयोग सर्वत्र सम्भूत रहता है । संयोग में अन्य किसी प्रकार की न्यूनता सम्भव नहीं । इसलिए संयोग की पूर्णता कर्म-साधक माननी पड़ती है ।

शरीर की रचना दुरुह - शरीर की रचना वस्तुतः अत्यन्त दुरुह है । मानवदृष्टि से उसे अकल्पनीय कहा जाय, तो इसमें कुछ अग्रत्य नहीं । पूर्वकाल में, और आज भी, भौतिकविज्ञान, आयुर्विज्ञान एवं अन्तर्विज्ञान के इतना अधिक उन्नत होना पर भी शरीररचना के पूर्णज्ञान का दावा नहीं किया जा सकता, रचना करना तो दूर की बात है । शरीर की रचना पर विचार कीजिये इसमें रक्त आदि धातु, प्राण तथा ज्ञानबद्धा नाडियों का जाल बिछा हुआ है । यह नाडीजाल इतना सूक्ष्म एवं परस्पर गुंथा हुआ है, जिसका पूर्णरूप में ज्ञान प्राप्त तक भी मानव नहीं कर सका है । त्वक्-उद्भिद्य का सम्स्त शरीर पर व्याप्त रहना, तथा प्रत्येक रोम एवं छोटे-से-छोटे अंग पर मधेन्द्रजीलजा व उसकी संचार-पद्धति का विद्यमान होना, न्यूनाधिक मात्रा की सांस्पर्शिका का यथा-स्थान मघटन एवं विभिन्न अंगों में छोटे-बड़े जोड़ों का नामजल्प; मित, भ्रूजार्ण, उदर आदि की चमत्कारी रचना; विभिन्न प्रकोष्ठा में वात, पित्त, कफ के प्रतिष्ठान व गच्छार आदि की व्यवस्था; मुख-गण्ड आदि में ध्वनि के उपयोगी अवयव-सन्निवेश; आमाशय पक्वाशय एवं विविध प्रकार के ऊर्ध्व अथ स्रोतो का नितान्त व्यवस्थित प्रसार, आदि रूप में शरीर की रचना अपने अवयव सन्निवेश आदि के साथ इतनी सुविचारपूर्ण नियमित व सुदृढ़ है, जिसे केवल जडमय भूतत्त्वों के द्वारा सम्पन्न किया जाना सर्वथा अशक्य है । ऐसी रचना में

वर्मभागश्रुता चेतन के सहयोग का साक्षी है। इसप्रकार आत्मा के मुक्त दुष्कृत का शरीरोत्पत्ति में निमित्त मानना प्रमाणित होता है।

यह व्यवहार द्वारा स्पष्ट सिद्ध है कि चैत्र के मुख दुःख आदि भाग का अनुभव मैं आदि अन्य किसीको नहीं होता। इसका कारण है शरीर के आवार पर चैत्र नाम से व्यवहृत आत्मा उस नियत देह में मुख दुःख आदि का अनुभव करना है। यदि आत्मा की शरीरप्राप्ति एवं शरीररचना को अवर्त्मनिमित्त माना-जाता है, तो मुख दुःख-भाग आदि की इस व्यवस्था का होना असम्भव हो जायगा। क्योंकि उस दशा में आत्मा सब समान है तथा शरीररचना व भोग के साधन विशुद्ध [कर्मनिरपेक्ष, भूत-तत्त्व सबके लिए समान हैं]। तब चैत्र के भोगानुभव का मैं को अनुभव होने में कोई बाधा नहीं होती चाहिए। सब अनुभव सबको समानरूप से प्रतीत हो। परन्तु ऐसी स्थिति का नितान्त अभाव है। तब वस्तुस्थिति को देखते हुए यह मानना पड़ता है कि जिस आत्मा के जो कर्म फलोन्मुख हैं, उनके अनुसार ईश्वरीय व्यवस्था से उस आत्मा के लिए शरीर रचना होती है तथा वही आत्मा उस शरीर द्वारा कर्मानुसार मुख दुःख आदि का अनुभव किया करता है, अन्य आत्मा नहीं। क्योंकि प्रत्येक आत्मा के अपने अपने कर्म उनसे सम्बद्ध रहते हैं तथा एक आत्मा की स्थिति को अन्य आत्मा की स्थिति से भिन्न करते हैं।

इसप्रकार जैसे शरीर की उत्पत्ति से कर्म निमित्त हैं, वैसे आत्मा का विशिष्ट शरीर के साथ सयोग होने से कर्म निमित्त है। प्रस्तुत प्रयोग में प्रत्येक आत्मा का किसी व्यवस्थित शरीर के साथ सम्बन्ध होना यहाँ 'सयोग' पद का अर्थ है। फलतः आत्मा का ऐसे शरीर के साथ सम्बन्ध होना भी कर्मनिमित्तक है। शरीर की उत्पत्ति के लिए नर-नारी का सयोग शरीर की विशिष्ट रचना, एवं किसी विशिष्ट आत्मा का एक व्यवस्थित शरीर के साथ सयोग इन सभी कार्यों से आत्मा के मुक्त दुष्कृत कर्म निमित्त रहते हैं। सांसारिक विविध अनुभूतियों में आत्म कर्मों की प्रयोजकता अपना विशिष्ट स्थान रखती है ॥ ६८ ॥

शरीर-भेद कर्मसंश्लेष आचार्य सूत्रकार ने उक्त विवरण का अन्यत्र अनिवेश बताया —

एतेन^१ नियमः प्रत्युक्तः ॥ ६९ ॥ ३३८)

[एतत्] इस पूर्वोक्त विवरण से [नियम] नियम का (शरीरों की एक-रूपता का [प्रत्युक्त] प्रत्याख्यान समझलाना चाहिए।

१. 'एतेनानियमः' ऐसा पाठ अन्य संस्करणों में है। वाचस्पति मिश्र ने भी यही पाठ माना है। परन्तु सभी संस्करणों में पाठान्तर 'एतेन नियमः' दिया गया है। यह पाठ अर्थानुकूल उपयुक्त होने के कारण यहाँ स्वीकार किया है।

शरीर आदि की रचना कर्मा का निमित्त माने बिना संजानी है; इस विचार के अनुसार आत्माओं के निर्जनतय [विशिष्टतारणित-समात्] होने तथा मृता के परस्पर समान होने से शरीरों की एकता का नियम प्राप्त होता है। परस्पर आत्माओं में तथा परस्पर भूतों में कार्यात्पत्ति के लिए विलक्षण के किसी कारण की सम्भावना न होने से शरीर आदि कार्य एकरूप होने चाहिये। पर्युक्त सूत्र में नियम पद का यही तात्पर्य है। तब एक आत्मा का जैसा शरीर है, सब आत्माओं का वैसा ही शरीर होना चाहिये। इस नियम का प्रत्याख्यान गत सूत्र ६८। द्वारा कर दिया गया है। शरीरों के विलक्षण का कारण आत्म कर्म रहने है, उनके अनुसार शरीरों की विलक्षण रचना होने से उक्त नियम नहीं रहता। यह अनियम भेद अथवा एक-समरे में व्यावृत्ति का निशामक है।

इसीके अनुसार प्रत्येक आत्मा के शरीर सम्बन्धरूप जन्म में भेद देखा जाता है। कोई ऊँचे जल में जन्म लेता है कोई नीचे जल में। कोई शरीर प्रथमतीय सुन्दर होता है तथा कोई निन्दितरूप। कोई शरीर रोगयुक्त रहता है, कोई नीराग। कोई पुरे अंगों से युक्त होता है, कोई विकलांग। कोई शरीर हठो में भरा रहता है, इसी सुखा का वाहन्य देखा जाता है। कोई शरीर पीछ-पूछ के सूक्ष्म दक्षणा से युक्त रहता है, जैसे आजानुवाह आदि होना, तथा कोई इसमें विपरीत होना है अपकर्ष के सूक्ष्म जैसे अशुभिया का मांटा बँटिगता होना दांतों भौंटा का भिन्न रूप होना आदि। कोई शरीर प्रथमतीय लक्षणों वाला होता है, अतिमृन्दर सुग्रीव सुधर्षित आदि, तथा कोई निन्दनीय लक्षणों से युक्त, जैसे जाव व हाटा का मांटा होना, माथा हवा हुआ होना आदि। किसी शरीर में उद्दिष्टा बड़ी पत्, अपने विषय का ग्रहण करने में पूर्ण समर्थ तथा कोई जगत् निर्दिष्ट उद्दिष्टा न युक्त रहता है न ठीक दिशाई देता न सुनाई देता आदि। शरीर के अन्य सूक्ष्म आन्तरिक भेद होने संसकते हैं, विनयी शोभा करना कठिन है।

मानव का यह जन्म सम्बन्धी भेद प्रत्येक आत्मा में समवेत नियमपूर्वक विद्यमान धर्म अथवा भेद के कारण होता है। यदि प्रत्येक आत्मा में नियत धर्म प्रथम रूप प्रकट का स्वोपा न हो विद्या जाता, तो स्वयं कर्मरूप अनिष्ट में रहने समस्त आत्माओं की स्थिति एक समान रहती है तथा पवित्री आदि भूतनाश नशके लिए समानरूप होना है, क्योंकि जन्मादि सम्बन्धी भेदों का निशामक कार्य हेतु पृथिवी आदि नशों में नहीं देखा जाता। इसी स्थिति में शरीरसम्बन्धी भेदग्र रचना प्रत्येक आत्मा के लिए समानरूप में प्राप्त होनी चाहिये। परन्तु वाक में ऐसा देखा नहीं जाता। जन्म-सम्बन्धी विपत्ताओं का प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है। इस भेद के निशामक आत्माओं के अपन-अपन

विशेष कर्म है। इसविध शरीर की रचना भवर्मा का निमित्त मानता पूर्णरूप में प्रामाणिक है। ३६

कर्मसापेक्ष जन्म में अपवर्ग की उपपत्ति जन्म का कर्मनिमित्त मानने पर मृत्यु का होना तथा कालान्तर में अपवर्ग का होना भी उपपन्न होता है, आचार्य सूत्रकार ने बताया

उपपन्नश्च तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः ॥ ३७ ॥ ३३६

उपपन्न सम्पन्न सिद्ध होना है। च। भी। तद्वियोग इसका (शरीर का वियोग मृत्यु अथवा अपवर्ग रूप में) कर्मक्षयोपपत्ति, बर्मा के क्षय की उपपत्ति सिद्धि है।

विशिष्ट कर्मों का आधार पर आत्मा को एक शरीर प्राप्त होता है। यह बर्मा को प्रारब्ध-कर्म कहा जाता है। इन कर्मों के फल बालू शरीर का आधार पर भाग जाकर समाप्त हो जाते हैं। तब उस बालू देह का पतन हो जाता है। आत्मा उस देह को छोड़ जाता है, यह मृत्यु है। आत्मा का शरीर के साथ यह वियोग तभी सम्भव है, जब शरीर की रचना व उससे प्राणि को कर्मनिमित्त माना जाता है। क्योंकि प्रारब्ध-कर्मों का क्षय होने से मृत्यु का अवसर आता है। इसी प्रकार आत्मज्ञान हो जाने पर जब सर्वज्ञ व प्रारब्ध आदि सब प्रकार के कर्मों का क्षय हो जाता है, तब बालू शरीर के पतन के अनन्तर तत्काल देहान्तर अथवा शरीर प्राप्त हो जाने की सम्भावना नहीं रहती। बालू शरीरपतन के अनन्तर निरन्तर देहान्तरप्राप्ति की सम्भावना न रहना अपवर्ग की स्थिति है। इस अवस्था का सिद्ध होना तभी सम्भव है जब शरीररचना व प्राणि को कर्म निमित्तक माना जाता है, क्योंकि मृत्यु व अपवर्ग का होना कर्मक्षय पर अवलम्बित रहता है।

प्रारब्ध-कर्मों का भाग स लय होकर एक देह के अनन्तर देहान्तर भी प्राप्ति होती रहती है। सम्यग्दर्शन, अर्थात् आत्म-साक्षात्कार होने के अनन्तर मातृ (अज्ञान) तथा राग (विषयासक्ति) के क्षीण हो जाने से वीतराग आत्मा पुनः देह प्राप्त होने का निमित्तभूत कर्मों का शरीर, बाणी तथा मन से अनुरोध कर रचना कराता है। उसमें प्रागे कर्मों का उपचय नहीं होता, तथा पूर्वसंज्ञित कर्मों का भाग एक आत्मज्ञान से क्षय हो जाता है। इस प्रकार आगे शरीररचना व उसमें आत्मा का सम्बन्ध करनवाले हेतुओं का अभाव हो जाने से बालू शरीर के पुरा हो जाने पर पुनः शरीरान्तर की उत्पत्ति उस आत्मा के लिए नहीं होती। तब उसके जन्म मरण का निरन्तर क्रम चिरकाल के लिए छूट जाता है। यदि शरीररचना का कर्मनिमित्तक नहीं माना जाता तो भूतपितृओं के सदा बने रहने से आत्मा का भौतिक शरीर के साथ वियोग अनुपपन्न होगा। उस देहों में जन्म-मरण का निरन्तर क्रम कभी समाप्त नहीं हो सकता। ॥ ३७ ॥

आत्मा के देहसम्बन्ध में अविवेक कारण नहीं—जिज्ञासा हाती है, शरीर-रचना में कर्मों का निमित्त मानना अपक्षित नहीं। उसकी रचना में कारण-अदर्शन है। अदर्शन का तात्पर्य है जब और चेतन प्रकृति पुरुष के भेद का न सीखता ज्ञान न होना, अर्थात् अविवेक। आचार्य सूत्रकार जिज्ञासा का निर्देश करता हुआ समाधान करता है

तददृष्टकारितमिति चेत् पुनस्तत्प्रसङ्गोऽपवर्गो ॥ ७१ ॥ २४०.

[तद-अदृष्टकारितम्] जब और चेतन प्रकृति पुरुष के अदर्शन अज्ञान) से कसयाजाता है (शरीरात्वाद एव आत्मा व साथ शरीर का संयोग), [इति] ऐसा चेत्] यदि कहो, तो वह युक्त नहीं, क्योंकि [पुनः] फिर [तत्प्रसङ्ग], शरीरसम्बन्ध प्राप्त होता है [अपवर्गो] अपवर्ग में अथवा अपवर्ग होजाने पर ।

सूत्र में 'अदृष्ट' पद का तात्पर्य अदर्शन है—दर्शन ज्ञान न होना । 'तयोः प्रकृतिपुरुषयोः अदृष्टकारितम्-तददृष्टकारितम्' । प्रकृति पुरुष के अदर्शन में, उनके भेदज्ञान, विवेकज्ञान के न होना से शरीर की रचना तथा शरीर व साथ आत्मा का सम्बन्ध होता है। कारण यह है शरीर के उत्पन्न न होना पर आयतन अधिष्ठान से हीन द्रष्टा दृश्य को कभी नहीं देखपाता। द्रष्टा का यह दृश्य दो प्रकार का बताया गया है। एक-विषय रूप रजः स्पर्श आदि। दूसरा नानात्व, अर्थात् प्रकृति पुरुष का भेद। द्रष्टा आत्मा शरीर प्राप्त होने पर रूपादि विषयों को भोगता है, तथा प्रकृति-पुरुष के भेद को जानपाता है। इसप्रकार द्रष्टा आत्मा के शरीर सम्बन्ध होने पर दृश्य दो हुए भाग तथा अव्यक्त जब प्रकृति) और चेतन आत्मा के नानात्व-भेद का ज्ञान। पटना संसार, और दूसरा अपवर्ग है। इन्हीं दो प्रयोजनों को सम्पन्न करने के लिए शरीर की रचना हाती है। तात्पर्य है-शरीर की रचना में ये प्रयोजक हैं, कर्म नहीं। अब ये प्रयोजन पूर्ण व सम्पन्न होजाते हैं, तब चरितार्थ हुए भूत उस आत्मा के लिए शरीर का उत्पन्न नहीं करते, उस दशा में शरीर का वियोग मृत्यु अथवा अपवर्ग का होना उपपन्न होता है। अतः शरीर-रचना में कर्मों को अनपेक्षित समझना चाहिये।

आचार्य सूत्रकार ने इस जिज्ञासा का समाधान किया यदि शरीर-रचना में कर्मों का निमित्त नहीं मानाजाता, तथा प्रकृति-पुरुष का अदर्शन शरीर-रचना का निमित्त है, तो अपवर्ग-दशा में दर्शन के हेतु शरीर के न होने से अदर्शन की अवस्था आजाती है; तब वहाँ भी शरीरोत्पत्ति का होना प्रसक्त होना है। शरीर के उत्पन्न न होने पर प्रकृति-पुरुष का 'अदर्शन' है। वह अदर्शन शरीरोत्पत्ति का प्रयोजक है। शरीरोत्पत्ति अर्थात् शरीर का सद्भाव आत्मसम्बद्ध होकर अदर्शन का हटाने में सहयोग देता है। शरीर की अनुत्पत्ति दशा में जो अदर्शन स्वीकार किया गया है; शरीर के निवृत्त-समाप्त होजाने पर अपवर्ग में अब

शरीर का अभाव रहता है, तब पुनः अदर्शन की स्थिति होगी, क्योंकि दर्शन की उत्पत्ति शरीर के रहने पर होती है। शरीरोत्पत्ति से पहले के अदर्शन और शरीरनिवृत्ति के अनन्तर होनेवाले अदर्शन में कोई अन्तर नहीं है। इसलिए, जिस शरीरोत्पत्ति से पूर्व की अदर्शन-अवस्था में दर्शन के लिए शरीरोत्पत्ति अपेक्षित है, उसी शरीरनिवृत्ति के अनन्तर शरीर के अभाव में प्राप्त अदर्शन की स्थिति का हटाने दर्शन के लिए शरीरोत्पत्ति का होना अपेक्षित हो जाता है। तब शरीरनिवृत्ति होनेपर अपवर्ग में विज्ञान की उक्त अवस्था के अनुसार शरीरोत्पत्ति का होना प्राप्त होता है। इसलिए शरीररचना में कर्मों की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

यदि कहा जाय, शरीर के आग्नेयक भूततत्त्व प्रकृति पुरुषभेद के दर्शन के लिए शरीर का उत्पन्न करत है। शरीर के उत्पन्न होने पर जब एक बार भेद का दर्शन हो जाता है, तब भूत चरितार्थ हो जाते हैं, अर्थात् अपने अपेक्षित कर्तव्य कार्य का पूरा कर चुके होते हैं, तब पुनः शरीर का उत्पन्न करने में उनकी प्रवृत्ति नहीं रहती। इसलिए अपवर्ग दशा में शरीर के उत्पन्न होने का प्रसङ्ग नहीं आता।

यह कथन युक्त नहीं है। क्योंकि प्रयोजन के पूरा होने और न होने की दोनों अवस्थाओं में शरीर की उत्पत्ति का होना देखा जाता है। शरीरोत्पत्ति के दो प्रयोजन बताये जाते हैं, भाग और प्रकृति पुरुष के भेद का दर्शन। एक बार शरीर की उत्पत्ति में भोगों की उपलब्धि होने पर भूत चरितार्थ हो जाते हैं, फिर भी बार-बार शरीर का उत्पन्न होना जाना जाता है। फिर एक शरीर प्राप्त होने पर वह शरीर प्रवृत्ति-पुरुष के नानात्व-दर्शन का उत्पन्न नहीं करता। उसी कार्य के लिए बार-बार शरीर का उत्पन्न होना निरर्थक रहता है। जब एकबार भागों के भोगजने पर पुनः भागों की उपलब्धि के लिए शरीर का उत्पन्न होना स्वीकार किया जाता है तो एक बार नानात्व का दर्शन होने पर उसके लिए भी पुनः शरीर का उत्पन्न होना क्यों नहीं माना जा सकता? फलतः अपवर्ग में उक्त कथन के आधार पर शरीरोत्पत्ति का होना प्राप्त होता है, जो अवाञ्छनीय तथा अनपेक्षित होने में उसका आकार उक्त कथन व्याज्य है। जन्म-मरण एवं भोग-अपवर्ग की व्यवस्था शरीररचना में कर्मों की निमित्त माने बिना सम्भव नहीं है। आत्मदर्शन अथवा जड-चेतन के भेददर्शन की व्यवस्था कर्मनिमित्तत्व सत्य मानने पर सम्भव है। अन्यथा आत्मा का के निरतिशय तथा भूतों के समान होने पर किसी अन्य विशिष्ट कारण के अभाव में जन्म मरण आदि की व्यवस्था तथा अपवर्ग का होना असम्भव होगा।

आहृतदर्शन की कर्मविषयक मान्यता—कर्मों के फलों का भोग अथवा अनुभव ही 'दर्शन' है, और वह अदृष्टजन्य होता है। यह अदृष्ट परमाणुओं का

गुणविशेष है। नही परमाणुओं की क्रिया का उत्पन्न होता है। उसमें प्रेरित हुए परमाणु परस्पर संघटित होकर शरीर को उत्पन्न करने हैं। उस शरीर में मन अपने अदृष्ट से प्रेरित हुआ प्रविष्ट होजाता है। मन रहित शरीर में द्रव्य को विषयों की उपस्थिति हत्या करनी है। ऐसी मान्यता आर्तन-ज्ञान में स्वीकार कीगई है।

जब मान्यता में पूर्वोक्त दोष प्राप्त होता है, अर्थात् अपवर्ग दत्ता में सामागिक प्रक्रिया का चालू रहना अव्यक्ति होगा, शरीर और जन्म मरण का क्रम दर्शना रहेगा। तात्पर्य है उस दत्ता में अपवर्ग का होना असम्भव होगा या अपवर्ग सब दर्शन समान्य सिद्धांत है। कारण यह है परमाणुओं का गुण विशेष अदृष्ट या परमाणुओं की क्रिया एवं रचना के लिए प्रेरित करना है मदा बना रहता है। जबतक परमाणु है, तबतक उसका गुण विशेष अदृष्ट उसमें विद्यमान रहता है। न परमाणु का वही उच्छेद होता, और न उसका गुणविशेष किसी कारण से उच्छेद है। उपादान शरीर की उत्पत्ति में यह मान्यता भी सर्वथा अवाह्य है ॥ ११ ।

कर्म मनोनिष्ठ नहीं। उक्त मान्यता में आचार्य सूत्रकार स्वयं दोष बताता है

मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेदः ॥ ७५ ॥ ३४१

[मनःकर्मनिमित्तत्वात्] मन में रहनेवाले अदृष्ट कर्म के निमित्त होना न [च] और भी, वही [संयोगानुच्छेद] संयोग शरीर-मन के संयोग का उच्छेद न होगा।

परमाणुगत अदृष्ट से प्रेरित परमाणु शरीर को उत्पन्न करने हैं। मनोगत अदृष्ट से प्रेरित मन उस शरीर में प्रविष्ट होजाता है। मनोगत अदृष्ट मन में मदा विद्यमान रहता है। तब शरीर के साथ मन के संयोग का कभी उच्छेद न होगा। एक बार जन्म होकर वह जीवन मदा मदा के लिए निरन्तर बना रहता चाहिये, मन का शरीर से बाहर निकलनेवाला कोई कारण उपलब्ध नहीं है।

शरीर की उत्पत्ति को कर्मनिमित्तक मानने पर ऐसा कोई दोष सामने नहीं आता। कारण जिस कर्माशय से एक शरीर का प्राग्भ होना है, सोय द्वारा उस कर्माशय का क्षय होशान पर वह शरीर समाप्त होजाता है, अर्थात् उस एक चालू जीवन का मृत्युकाय आजाता है। पुनः संचित कर्माशय से या कर्म मदा फलान्मुख होना है, उनके निमित्त अन्य शरीर की रचना होकर पहले शरीर का छाड़कर इस अन्य शरीर में मन आदि सहित आत्मा आजाता है। यह मृत्यु के अनन्तर पुनः जन्म का होना है। इसप्रकार एक शरीर में भाग द्वारा कर्माशयरूप कारण से मन का अपसर्पण तथा अन्य विपद्यमान कर्माशयरूप कारण से शरीरान्तर में अपसर्पण उपपन्न होजाता है।

इन्द्रियो म मन स तथा दह से होनेवाले बर्णों का फल भोक्ता आत्मा है । यदि इन्द्रिय, मन, दह का चेतन मानाजाता है तो कर्म वर्णवान् इन्द्रिय आदि है उनका फल भोगनेवाला उस अतिरिक्त तत्त्व आत्मा है । आत्मा ने कर्म नहीं किया वह तो इन्द्रिय आदि न किया, और फल भागा आत्मा ने, यह 'अकृत-प्रभ्यागम' दोष है जिसने कर्म नहीं किया, उस फल का अभ्यागम प्राप्त होना स्पष्ट आपत्तिजनक है ।

सूत्र में 'अकृताभ्यागम' पद कुलहानि-दाय का भी उपलक्षण समझना चाहिए । इसका तात्पर्य है जिसने कर्म किया है, उसको फल न मिलना, अपने किये कर्म की ज्ञान होजाना । देहादि न कर्म किया, परन्तु उन कर्मों का फल देहादि का न मिलकर उनसे अन्य आत्मा को मिलता है । उस देहादि को चेतन मानन में अकृताभ्यागम-दाय के साथ 'वृत्तहानि'-दाय भी प्राप्त होता है । अतः देहादिमय भूत तथा मन एवं इन्द्रियों का गुण ज्ञान, प्रयत्न, इच्छा आदि को मानकर उन्हें चेतन बनाना सर्वथा प्रमाणरहित है । ८० ॥

आत्म-धर्म है ज्ञान, इच्छा आदि आचार्य सूत्रकार प्रसंग का उपसंहार करने हुए बताता है

परिक्षेपाद् यथोक्तहेतूपपत्तेश्च ॥ ४१ ॥ (३१०)

[परिक्षेपात्] परिक्षेप से [यथोक्तहेतूपपत्तेः] प्रथम वह हुए हेतुओं की सिद्धि से च तथा ज्ञानादि गुण आत्मा के निश्चित होन है ।

किसी प्रसंग में अभिमत मान्यता की खोज करने के लिए जब कतिपय तत्त्वों का मान्यता के रूप में प्रतिषेध करते चन आते हैं, तब जो तत्त्व उस वर्ग में गण्य रहजाता है, उसको वह मान्यता प्राप्त होजाती है । 'परिक्षेप' का यही तात्पर्य है । प्रस्तुत प्रसंग में यह प्रतिषेध करते चन आरहे हैं कि ज्ञान, प्रयत्न आदि गुण भूत, भोक्ति दह आदि तथा मन एवं इन्द्रियों के नहीं हैं । तब द्रव्य वर्ग में आत्मा शेष रहजाता है । फलतः परिक्षेप अनुमान से ज्ञान आदि गुण आत्मा के हैं, यह सिद्ध होता है ।

आत्मतत्त्व नित्य है इसके अतिरिक्त आत्मा के लिङ्ग लक्षणरूप में [१।१।१०] तथा लक्षण की परीक्षा के प्रसंगों [३।१।१-२७] में आत्मा के अस्मिन् तथा नित्यत्व आदि की सिद्धि के लिए जा हेतु प्रस्तुत कियेगये हैं, वे पूर्णरूप में अप्रतिषिद्ध हैं उनका किसीप्रकार प्रतिषेध न होने से उन हेतुओं की विद्यमानता में ज्ञान, प्रयत्न इच्छा आदि गुण आत्मा के हैं, यह निश्चित होता है

पृथिवी आदि भूत-द्रव्यो तथा मन के अतिरिक्त वह कौन सा द्रव्य है, जो इस प्रतिषेध-परम्परा में शेष रहजाता है ?-उसके ज्ञापन (बोध कराने) के लिए,

तथा प्रस्तुत प्रसंग में अभिमत सिद्धान्त की स्थापना आदि की जानकारी के लिए आचार्य ने इस सूत्र का निर्देश किया है ।

भाष्यकार वात्स्यायन का मुभाव है सूत्र के 'उपपत्ति'-पद का प्रस्तुत प्रसंग की सिद्धि के लिए स्वतन्त्र हेतु सम्भवा चाहिये । पूर्वोक्त अर्थ 'यथाकृतं' इतने अश से अभिव्यक्त हो जाता है । उसी अर्थ की पुष्टि के लिए 'उपपत्ति' अतिरिक्त हेतु है । इसका तात्पर्य है यह नित्य आत्मा एक दह से सम्बद्ध होकर वहाँ धर्म का आचरण करने हुए उस देह के पूरा होजाने पर सुखमय स्थानों में दिव्य आत्माओं के साथ अन्य देह प्राप्त करलेता है । इसीप्रकार एक दह में अधर्म का आचरण करते हुए उस देह के छूट जाने पर दुःखमय स्थानों में दशान्तर को प्राप्त करता है । एवं देह को छोड़कर अपने किये धर्म अधर्म के अनुरूप दशान्तर का प्राप्त करना 'उपपत्ति' का स्वरूप है । यह उपपत्ति एक नित्य आत्मा का नाना देहों के साथ सम्बन्ध होता सिद्ध करती है । आत्मा का नित्य मानने पर 'उपपत्ति' का यह स्वरूप सम्भव है ।

चैतन्य की नित्य एवं स्थिर तत्त्व न माना जाकर यदि ज्ञान की सन्ततिमान माना जाता है, जो एक क्षण से अधिक अपना अस्तित्व नहीं रखता, तो 'उपपत्ति' हेतु निराधार होजाता है । यह निरन्तर पार्ष्वत्तित्व व प्रवाहित रहता ज्ञान आत्म द्रव्यरूप आश्रय से हीन है । तात्पर्य है आत्मा आदि जैसा कोई स्थिर द्रव्य उसका ज्ञान का आश्रय नहीं होता । चैतन्य के रूप में इसप्रकार के ज्ञान-प्रवाहमात्र को स्वीकार करने पर उक्त 'उपपत्ति' का होना सम्भव नहीं रहता । संसार वस्तुतः है क्या ? एक विद्यमान तत्त्व के अधिष्ठान कालक्रम के अनुसार - अनेक शरीर रहते हैं । उस स्थिर तत्त्व का निरन्तर नाना शरीरों से सम्बन्ध होते रहना संसार है । जब यह शरीर-सम्बन्ध का क्रम निमित्त विशेष से उत्तिष्ठान होजाता है, तब वह अपवर्ग अथवा मुक्ति का प्राप्तहोना है एक स्थिर चेतन तत्त्व को मानने पर संसार और अपवर्ग की यह व्यवस्था सम्पन्न होती है । परन्तु जब केवल निरात्मक निराश्रय ज्ञान के प्रतिक्षण परिवर्ती प्रवाह को चैतन्य का स्वरूप माना जाता है तो संसार और अपवर्ग दोनों का अस्तित्व भ्रमले में पड़जाता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में न तो कोई ऐसा स्थिर तत्त्व स्वीकारागया है, जो चिन्ता से चावू इस लम्बे मार्ग पर यात्रा कर रहा हो- जब ऐसा कोई एक स्थायी तत्त्व नहीं तो एक का अनेक शरीरों से सम्बन्ध होना- रूप संसार कहाँ रहा ?-और न कोई तत्त्व इस शरीरबन्धन के अनवरत प्रवाह से छूटनेवाला है, तब संसार और अपवर्ग दोनों के अस्तित्व का अभिलापन अशक्य होजाता है । चैतन्यरूप स्थायी आत्मतत्त्व को माने बिना संसार-अपवर्ग की यथायथ व्याख्या सम्भव नहीं ।

स्थायी चेतन आत्मतत्त्व को माने बिना न केवल संसार-अपवर्ग के

अस्तित्व की व्याख्या असम्भव है, प्रयुक्त दैनिक लौकिक व्यवहारों का चलना भी दृष्ट एव प्रकल्पनीय है । प्रत्येक व्यक्ति लोक में अपने कार्यों को करना तथा पूर्वापर कार्यों के सम्बन्ध को यथायथ बनाये रखता है यह स्थिति पहने किये ज्ञान कार्यों के स्मरण के बिना नहीं होसकती किसी व्यक्ति का स्मरण अपने अनुभूत का होसकता है, अन्य के ज्ञान का नहीं जब स्थायी ज्ञाता आत्मा का अस्तित्व नहीं है तब कोई भी स्मरण होना असम्भव होगा । स्मरण के बिना कार्यों का अनुक्रम परस्पर सम्बन्ध सम्भव नहीं, प्रत्येक कार्य एव दूसरे में विच्छिन्न होजायगा । क्या किया, क्या करना है, ऐसा कुछ भी निश्चय करना असंभव होगा । सब कार्य अव्यवस्थित होजायेंगे किसी कार्य का पूरा होना सम्भव न होगा । इसप्रकार एक नित्य ज्ञाता के अभाव में स्मरण, प्रतिस्मृति आदि के न होसकने से समस्त लोकव्यवहार उच्छिन्न होजायगा । परन्तु ऐसा होना नहीं, लोकव्यवहार अपनी दिशा में यथायथ चलता है, ससार और अपवर्ग की व्यवस्था प्रमाणसुलभ है । यह सब स्थिति इस तथ्य को स्पष्ट करती है कि ज्ञाना शरीरों में ज्ञानधर्म के अनुसार एक नित्य चेतन आत्मतत्त्व सम्बद्ध होता रहता है । यह क्रम अनादि काल में चालू है, और अनन्त काल तक चलता है । इसप्रकार ससार और अपवर्ग की व्यवस्था आत्मा के नित्य और ज्ञाता होने का प्रमाणित करतो है ॥ ४१ ॥

आत्मधर्म है स्मृति—भूत, मन, इन्द्रिया वगैरे तथा अन्तःकरण-बुद्धि का धर्म ज्ञान नहीं है, यह विवक्षित किया गया । प्रमथवश ज्ञानसन्ततिमात्र चैतन्य नहीं है, यह भी प्रतिपादित किया गया; फलस्वरूप ज्ञान, नित्य चेतन आत्मा का धर्म रहे, परन्तु स्मरण की बुद्धि अथवा बुद्धिसन्तान का धर्म मानने में क्या बाधा है ? वादी की इस उद्भावेता के विषय में आचार्य सूचकार न बनाया ।

स्मरणं त्वात्मनो जस्वाभाव्यात् ॥ ४२ ॥ ३११

[स्मरणम्] स्मरण [तु] तो [आत्मन] आत्मा का धर्म है), [जस्वा भाव्यात्] ज्ञाता का यह स्वभाव-स्वरूप होने से ।

स्मृति, आत्मा का धर्म, स्मरण ज्ञान है, यह ज्ञाता का स्वभाव है स्वरूप है । ज्ञाता के ज्ञानस्वरूप चैतन्यरूप होने से चाह ज्ञान अनुभवात्मक हो अथवा स्मृत्यात्मक, वह ज्ञान से अतिरिक्त अन्य किसीका धर्म नहीं होसकता । नित्य चेतन आत्मा चित्ता विषयक ज्ञान से सम्बद्ध रहता है । इस यथार्थता को प्रत्येक ज्ञानकार जानता है । इसलिये बुद्धि-अन्तःकरण का अथवा नित्य आत्मतत्त्व के आश्रय से हीन बुद्धिसन्तान का धर्म न होकर समस्त ज्ञान नित्य चेतन आत्मा का धर्म है, स्वरूप है; यह प्रमाणित होता है ॥ ४२ ॥

स्मृति के निमित्त प्रणिधान आदि तृतीयों मूल में आचार्य ने बताया प्रणिधान आदि विज्ञा के युगपत् प्राप्तिर्भाव म न आने के कारण आत्मगत अनक सम्भारों गव मन-संयोग की विद्यमानता में भी स्मृतियों युगपत् नहीं होगी । स्मृति के उन प्रणिधान आदि गन्धनों का आचार्य सूत्रकार ने संकलन किया-

**प्रणिधाननिबन्धाऽभ्यासस्तिङ्गलक्षणसादृश्य-
परिग्रहाऽऽश्रयाऽऽश्रितसम्बन्धाऽऽन्तर्यवियोगैक-
कार्यविरोधाऽतिशयप्राप्तित्ववधानसुखदुःखेच्छा-
द्वेषभयातिथ्वक्रियारागधर्माऽधर्मनिमित्तभ्यः ॥ ४३ ॥ (३१२**

[प्रणिधान-निबन्ध अभ्यास तिङ्ग लक्षण-सादृश्य परिग्रह-आश्रय - आश्रित सम्बन्ध-आन्तर्य-वियोग-एककार्य-विरोध-अतिशय प्राप्ति-अवधान - सुख - दुःख-इच्छा द्वेष भय अतिथ्व क्रिया राग धर्म अधर्मनिमित्तभ्यः] प्रणिधान आदि अधर्म पयन्त सत्ताईस निमित्तों से स्मृतियों होती हैं ।

प्रत्येक निमित्त का स्वरूप व विवरण यथाक्रम इसप्रकार समझना चाहिये—

प्रणिधान किसी वस्तु को स्मरण करने की इच्छा से मन को एकाग्र कर उसके (स्मृति के) हेतु का चिन्तन करना 'प्रणिधान' कहा जाता है । स्मरणीय वस्तु की स्मृति के हेतु वा चिन्तन करना उस वस्तु की स्मृति का कारण होता है । जैसे पाद किये पाठ वा मूलबान पर छाव चिन्तन से उसका स्मरण कर लेता है । किसी देव अथवा स्थान के चिन्तन से वहाँ के निवासी तथा अन्य वस्तुओं का स्मरण हुआता है ।

निबन्ध -अनेक प्रतिपाद्य पदार्थों का एक ग्रन्थ अथवा किसी एक प्रसंग में निबन्धन ग्रन्थ-प्रतिपादन करना 'निबन्ध' होता है । इसप्रकार एक जगत् अथित अनेक पदार्थ आनुपूर्वी स अथवा बिना क्रम के एक-दूसरे के स्मरण होते हैं । जैसे इसी आत्म्य में प्रतिपादित प्रमाण आदि पदार्थ परस्पर स्मृति के हेतु होते हैं । आनुपूर्वी से, जैसे-प्रमाण का स्मरण वरके प्रमेय का स्मरण हुआता है । क्रम के बिना, जैसे निग्रहस्थान के स्मरण-प्रसङ्ग से प्रमाण अथवा विषय-अनुमान का स्मरण होजाय । निबन्ध का एक अन्य स्वरूप बताया जाता है किन्ती दो का कल्पनामूलक गठबन्धन । प्राचीन व्याख्याकारों ने लिखा है, जैमीयव्य आदि ऋषियों द्वारा प्रोक्त आरणासास्त्र में शरीर के विभिन्न अंगों के साथ विशिष्ट देवताओं वा सम्बन्ध जोड़ा गया बताया है । जो इस सम्बन्ध का जानते हैं, उन्हें अंग-विशेष के ध्यान से सम्बद्ध देवता का स्मरण होजाता है । औपनिषद उपासनाओं में जैसे सूर्य में मधुभाव का आरोप कर लिया जाता है; लोकव्यवहार के अनुसार मुखविशेष में चन्द्र का आरोप । चन्द्र को देखकर मुखविशेष का स्मरण होजाता है ।

अभ्यास एक विषय में ज्ञानकारी का निरन्तर क्रम बना रहना 'अभ्यास' है। तात्पर्य है एक पदार्थ का बार बार चिन्तन करना। ऐसे अभ्यास में उम वस्तु के विषय में दृढ़ सम्कार आत्मा में उत्पन्न हो जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में 'अभ्यास' पद से वह सम्कार ग्राह्य है। यद्यपि सम्कार स्मृतिभाव में कारण है; ऐसा सम्कार सब स्मृति का जनक होता है।

लिङ्ग—चिह्न, साधन, हेतु का नाम है। साधन व्याप्य तथा साध्य व्यापक होता है। साधन से साध्य का स्मरण हो जाता है। साध्य-साधन का सम्बन्ध सजाय, समवाय एतावेनमवाय एवं विगाय आदि कई प्रकार का होता है। सजायसम्बन्ध का उदाहरण है धूम में अग्नि का स्मरण। सींग में गाय का स्मरण होना समवाय-सम्बन्ध का उदाहरण है। गाय अबली के अवयव हैं—सींग, अग्रव-प्रदग्रवी हा भस्त्रन नमवाय मित्र है। एकार्थसमवायी का उदाहरण है किसीने पैर चोचने से हाथ का स्मरण हो जाता है, तथा हाथ के दीपने से पैर का। गाय घोर पैर एक धर्य शरीर के समवाय वाच है। तात्पर्य है—शरीर एक अवयवी साथ पैर आदि अवयवों से समवेत रहता है। इसी प्रकार रूप स्पर्श का लिङ्ग है, अर्थात् रूप रहता है, स्पर्श वहाँ अवश्य रहता है। रूप के देखने से स्पर्श का तथा अनुभूत रस का आस्र आदि फल से स्मरण हो जाना है। यहाँ रूप, स्पर्श, रस एकार्थसमवायी हैं। एक अर्थ आस्र से इन सबका समवाय है। विरोधी लिङ्ग का उदाहरण है लड़कन लड़कना का दृश्य-ध्वर दौड़ना इत्थं एक विरोधी गाय का स्मरण हो जाना। ऐसे ही साथ ही देख-धर नकुल का स्मरण हो जाना है।

लक्षण—चिह्नविशेष। प्राचीन काल में यह प्रथा थी कि विशिष्ट परिवार के गाय ग्राहि पशुओं के किसी अंग पर एक विशेष चिह्न रंग आदि में अंकित कर दिया जाता था जो उसी परिवार के लिये निदान था। अन्य परिवार का चिह्न कोई और होता था। वे चिह्न लक्षण देख जानने पर उन परिवार के गोशों का स्मरण कराते थे। जैसे यो गाय गार्ग-परिवार गोश, वालो की है, और यो विव परिवार की। यह पशु प्रथा थी, जैन आज कोई चिह्न पेटेंट कराया जात है, तथा नुनाव आदि में विभिन्न पार्श्वों के विशेष चिह्न नियत किये जाते हैं। उन चिह्नों को देखकर सम्बद्ध पार्टी का स्मरण हो जाता है।

१. लिंग वह होता है जिसका स्वाभाविक अविनाभावसम्बन्ध किसीसे हो। केवल सकेत के लिये प्रस्तुत लिंग 'चिह्न' कहा जाता है। यह इन दोनों पदों में थोड़ा वैशिष्ट्य है। लिंग व्याप्य का लिंगी व्यापक) से सम्बन्ध और उदाहरणों के विवरण के लिये द्रष्टव्य है 'वैशेषिक दर्शन-विद्योदय-भाष्य [३। १। ६ १३]।

सामान्य समान होना चित्र में समान आकृति को देखकर उस-जैसी आकृति के देवदत्त आदि व्यक्ति का स्मरण हो जाता है। समान आकृति के किसी व्यक्ति का देखकर उस आकृति के पूर्वज्ञात व्यक्ति का स्मरण हो जाता है।

परिग्रह परिग्रह पद का अर्थ 'स्वीकार करना' है। यहाँ वस्तु के स्व-स्वामिसम्बन्ध का परस्पर स्वीकार करना तात्पर्य है। यह परिग्रह 'स्व से स्वामी का, तथा रदामो से 'स्व' का स्मरण होने में हेतु रहता है।

आश्रय—सहारा किसीके अधीन होना। ग्राम के नेता से उसके अधीन रहनेवाले का स्मरण हो जाता है। अपने अधीन व्यक्ति का आश्रय होता है ग्रामनेता।

आश्रित—जो अधीन, ग्रथवा सहारे में रहे। आश्रित में उगवे आश्रय का स्मरण हो जाता है। आश्रय में आश्रित का, तथा आश्रित से आश्रय का स्मरण हो जाना स्वाभाविक है।

सम्बन्ध—किसी नियत आधार पर लोचव्यवहार में दो वर्गों का एक सम्बन्ध स्थापित हो जाना है। वर्गों एक का ज्ञान दूसरे का स्मरण करा देता है। लोक में गुरु-शिष्य, यजमान-पुरोहित, पिता-पुत्र, राजा-प्रजा आदि अनेक सम्बन्ध व्यवहार्य देखे जाने हैं। इनमें कोई एक अपने सम्बन्धी दूसरे का स्मरण कराता है।

आनन्तर्य—किन्हीं कार्यों का नियम से क्रमपूर्वक होना उनमें एक कार्य के अनन्तर दूसरे की स्थिति को प्रबल करता है। एक कार्य के सम्पन्न होने पर ठीक उसके अनन्तर होनेवाले कार्य का स्मरण हो जाता है। इसप्रकार आनन्तर्य स्मृति का हेतु माना जाता है। यथादि अनुष्ठानों तथा गणना आदि में यह प्रसंग अपेक्षित रहता है।

विद्योग किन्हीं प्रसी व्यक्तियों का अलग हो जाना विभाग है, यह एक दूसरे की स्मृति का हेतु रहना है। विभाग से दुखी अनुत्पन्न व्यक्ति अपने प्रेमास्पद का स्मरण किया करता है।

एककार्य—एक अर्थात् समान कार्य करनेवाले जाने हुए व्यक्तियों में एक के देखने या चर्चा होने से दूसरे का स्मरण हो जाता है। हमारे एक परिचित परिवार के व्यक्ति ट्रैक्टर का निर्माण करते हैं; किसी भी ट्रैक्टर बनानेवाले सब का जब कहीं उल्लेख या चर्चा प्रसंग आता है, तो उस परिवार का तत्काल स्मरण हो जाता है। जो कोई व्यक्ति समान कार्य करनेवाले अनेक व्यक्तियों को जानता है तो उनमें से किसी एक का प्रसंग आनेपर अन्यो का स्मरण हो जाता है। कभी कारणवश अपने अनेक गुरुओं में से किसी एक का चर्चा-प्रसंग आता है, तो अन्य गुरुओं का स्मरण हो जाता है।

विरोध जब किन्हीं दो व्यक्तियों या राष्ट्रों का परस्पर-विरोध या

सघर्ष होता है, तो किसी एक का प्रसंग आने पर दूसरे का स्मरण हो जाता है । वहीमान काल में उस अमेरिका तथा चीन उस का सघर्ष चलता रहता है । उनमें से एक का प्रसंग आने पर दूसरे का स्मरण अवश्य हो जाता है ।

अतिशय - किसी कार्य में किसी व्यक्ति के द्वारा सर्वोत्कृष्टता प्राप्त करना 'अतिशय' है । गुरुआ के प्रसंग में अतिशय का विचार आने पर तत्काल बर्निया-मण्डनान्तर्गत छाना निवासी मुन्वर श्री वासोनाथ जी शास्त्री का स्मरण हो जाता है । जब वर्तमान काल के सितारवादकों का कहीं चर्चा प्रसंग चलता है तो उसमें अतिशय पं० रविशङ्कर को तत्काल स्मरण करा देता है ।

प्राप्ति - किसीने किसी वृत्त प्राप्त किया अथवा प्राप्त करना है, वह उसका पुनः पुनः स्मरण किया करता है ।

व्यवधान - खाल या मियाँ के देखने में उसमें रक्खी वस्तु का स्मरण हो जाता है । तबिये में खोल में तबिये का, तथा तलवार के मियाँ से तलवार का स्मरण होता है ।

सुख - सुख की अनुभूति में पूर्वानुभूत सुख के हेतुओं का तथा विविध आधारा का स्मरण हो जाता है ।

दुःख - इसी प्रकार दुःख का अनुभव करता व्यक्ति पहले जाने हुए दुःख के हेतुओं तथा आधारा का याद किया करता है ।

इच्छा - चाहना है जो व्यक्ति जिस वस्तु को चाहता है, प्राप्त होने तक उसका बार बार स्मरण किया करता है ।

द्वेष - इच्छा के समान द्वेष भी स्मृति का वैसा ही निमित्त है । व्यक्ति जिसमें द्वेष करता है, वह द्वेष उस वस्तु को रह रहकर याद कराता रहता है ।

भय - डर भी स्मृति का साधन है । व्यक्ति जिसमें डरता है, भय खाता है, वह भय उस व्यक्ति को भय के कारण का स्मरण कराना रहता है ।

अर्थित्व - किसी वस्तु की कामना होना भोजन या वस्त्र आदि की । यह अर्थिता जिस वस्तु की कामना होती है, उसका स्मरण कराती रहती है ।

क्रिया - अर्थात् कार्य । कार्य से कर्त्ता का स्मरण हो जाता है । रथ को दबकर रथकार का स्मरण हो जाता है । घट घटिका [घड़ा-घड़ी] आदि कार्य अपने कर्त्तों का स्मरण कराया करते हैं । यह स्मृति का क्षेत्र वहाँ तक है, जहाँ तक हमें कार्य के कर्त्ता की जानकारी रहती है । इसीलिए जगत्कार्य में ईश्वर कर्त्ता का स्मरण न होकर अनुमान होना माना जाता है ।

राग - जिसमें जिस व्यक्ति का अनुराग होता है, वह उसका याद किया-करता है । स्त्री में अनुराग होने पर पुरुष बार बार उसका स्मरण करता है । एमी दया में स्त्री पुरुष का स्मरण करती है - एक मित्र दूसरे मित्र का स्मरण करता है ।

धर्म यह एक साधारण दैर्घ्यव्यवस्था है, किसी व्यक्ति को अपने पूर्वजन्म की घटनाओं का स्मरण नहीं होता। परन्तु कभी किसी धर्म-विशेष का अतिशय होने पर कोई व्यक्ति बहुत विरल ऐसा निबल आता है, जिस पूर्वजन्म की किसी विशिष्ट घटनाओं का स्मरण हो आता है। ऐसे ही धर्म-विशेष व कारण चालू जीवन में अपने अतीत विषयों का किसी विशिष्ट व्यक्तियों को स्मरण रहता है। अन्यथा अनेक व्यक्ति जानते व प्रयत्न करने पर भी अतीत विषयों का प्रायः स्मरण नहीं कर पाते। हमारे गुरु श्री पं. सायनायक जी दासबो संस्कृत के प्रत्येक विषय के प्रायः ग्रन्थों को पुस्तक देखे बिना पढ़ाया करते थे। ऐसी विशिष्ट स्मृति का कारण धर्म-अदृष्ट होता है।

अधर्म पहले अनुभूत दुःख साधनों का स्मरण अधर्म-निमित्त के द्रव्य से हो जाता है। अधर्मनिमित्तक होने से ऐसा स्मरण दुःख का ही जनक होता है।

सूत्रकार ने यदा स्मृति के सत्कारण निमित्त का सम्बन्ध दिया है। यह गणना की व्यवस्था इयत्ता नहीं, यणितु निर्देशनमात्र है। अन्य निमित्त भी स्मृति के सम्भव हैं। कभी उन्माद आदि स्मृति के कारण बन जाते हैं।

स्मृति का कोई निमित्त ज्ञात होने पर स्मृति का जन्म होता है। यह एक व्यवस्था है एक समय में कोई एक ज्ञान हो सकता है, एवाधिक नहीं। इसलिये स्मृति हृत्प्रा का युगपत् होता सम्भव नहीं। इसी कारण स्मृतियाँ युगपत् नहीं हो सकती। यह बात प्रथम लेनीसर्वे सूत्र में कही गई है, उमीका समर्थन प्रमाण प्रसंग से किया है ॥ ४३ ॥

ज्ञान, उत्पाद-विनाशशील वृद्धि अर्थात् ज्ञान जो प्रत्यक्षादि प्रमाणों से होता है उत्पत्ति-विनाशशील है। परन्तु कभी ज्ञान विरकाल तक बना रहता है, इससे उसके अनित्य होने में अन्तर्गत की स्थिति आजाती है ज्ञान का स्वाभाव के समान उत्पाद-विनाशशील माना जाय। अथवा कालान्तर में अवस्थित रहने से घट आदि के समान स्थायी माना जाय? आचार्यों का कहना है कि ऐसे ज्ञान को शब्द के समान उत्पाद-विनाशशील माना जाता चाहिये। सूत्रकार ने कारण बताया—

कमानवस्थाधिग्रहणात् ॥ ४४ ॥ ३१३]

[कमानवस्थाधिग्रहणात्] धर्म-क्रिया के समान अवस्थायीरूप में ग्रहण न होने से (वृद्धि-ज्ञान को क्रिया के समान क्षणिक अवस्थायी मानना चाहिये)।

क्रिया कभी स्थायीरूप में गृहीत नहीं होती, वह निरन्तर प्रवाहित होती देखी जाती है। कमान से छूटे हुए तीर में जब तक वह लक्ष्य में बिध नहीं जाता, अथवा लक्ष्यभ्रष्ट होकर भूमि आदि पर गिर नहीं जाना, जब तक क्रिया का प्रवाह निरन्तर रहता गृहीत होता है। इसी प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जानबाला ज्ञान

प्रत्येक विषय के प्रति नियत होता है। एक ज्ञान किसी एक नियत विषयक रहता है। एक ज्ञान के अनन्तर दूसरा ज्ञान आत्मा में उत्पन्न होजाता है, भन ही कभी ज्ञान का विषय एक ही। जैसे एक गति किया दूर देश तक नहीं जासकती, वहाँ तीर में एक क्रिया के अनन्तर अन्य क्रिया की उत्पत्ति से क्रिया का सन्तान निरन्तर उत्पत्ति-विनाश प्रवाह देखा जाता है, ऐसे ही आत्मा में ज्ञान मग्नान की उत्पत्ति सम्भूती चाहिये पूर्वज्ञान के रहते अन्य ज्ञान उत्पन्न नहीं होसकता, अतः जैसे ही पूर्वज्ञान का नाश होता है, अन्य ज्ञान उत्पन्न होजाता है। इस प्रकार ज्ञान की क्षणिकता, ग्रसथायिता सिद्ध होती है।

अनित्य पदार्थों के दो प्रकार अनित्य पदार्थ दो प्रकार के देखे जाते हैं। एक कालान्तर तक अवस्थित रहते हैं जैसे घट घट आदि पदार्थ दूसरे उत्पन्तापवर्गी होते हैं, उत्पन्न होना, अनन्तर एक क्षण रहकर फिर नष्ट होजाता। यहाँ अपवर्ग' पद नाश के अर्थ में है। तात्पर्य है ऐसे अनित्य पदार्थों का अस्तित्व केवल दो क्षण रहता है। एक क्षण उत्पत्ति का, दूसरा भ्रिति का, तीसरे क्षण में उनका नाश होजाता है। क्रिया एवं शब्द ऐसे ही पदार्थ हैं। उन्हीके समान यह बुद्धि अर्थात् ज्ञान द्विक्षणावस्थायी है। ज्ञान के उत्पत्ति विनाशशील प्रत्यक्ष क्षणिक होने का यही तात्पर्य है।

इसके विपरीत यदि यह कहाजाता है कि अनित्य घट आदि वस्तुएँ बुद्धि बालान्तर में अवस्थित रहती हैं, वो देखते दृष्ट घट के किसी अवधान द्वारा व्यवहित होजाते पर भी उसका प्रत्यक्ष होना रहता चाहिये। जवन्त घट सामने रक्खा है घटविषयक बुद्धि सन्तान प्रत्यक्षरूप में प्रवर्तित होजाता है। यदि इस बुद्धि को बालान्तरावस्थायी मानाजाय, तो वह घट के व्यवहित होजाते पर भी प्रत्यक्षरूप में अवस्थित रहती चाहिये। परन्तु ऐसा सम्भव नहीं। अतः प्रत्यक्षादिजन्य बुद्धि को घट आदि के समान बालान्तरावस्थायी न मानकर, बल्कि घट आदि के समान द्विक्षणावस्थायी मानाजाना उत्पन्न है।

अनन्तरत्वात् में घट का स्मरण होना प्रत्यक्षादिजन्य बुद्धि के अवस्थित रहने में हेतु नहीं है; क्योंकि स्मृति का हेतु भूत सम्भार होता है जो प्रत्यक्षादिजन्य बुद्धि से उत्पन्न होता है। किसी विषय का प्रत्यक्षज्ञान आत्मा में उस विषय के सस्कार को उत्पन्न करदेता है स्वयं नष्ट होजाता है। आगे वह सस्कार उस विषय की स्मृति को उत्पन्न कियाकरता है। इसलिये अनित्य बुद्धि को यह विषय की स्मृति होने के आधार पर घट आदि अनित्य पदार्थों के समान कालान्तरावस्थायी नहीं मानाजासकता। क्योंकि स्मृति का कारण प्रत्यक्षादिजन्य बुद्धि नहीं, अपितु बुद्धिजन्य सस्कार होता है जो आत्मा में सम्भवे रहता है। यथा यथाकाल प्रणिधान आदि निमित्ता से जागृत होकर स्मृति की उत्पत्ति किया करता है।

यह कहना किसी प्रकार युक्त नहीं कि बुद्धि के द्विक्षणावस्थायी होने में हन का अभाव है। क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणजन्य बुद्धि को यदि घट आदि के समान कालान्तर में अवस्थायी माना जाता है तो उसके निरन्तर प्रत्यक्षरूप बने रहने में स्मृति का होना असम्भव होजायगा। प्रत्यक्षज्ञान के न रहने पर स्मृति के होने की सम्भावना रहती है। प्रत्यक्षज्ञान का अवस्थित मानने पर वह सम्भावना नाश होजायगी; जिस विषय का जबतक प्रत्यक्षज्ञान बना रहता है, तबतक स्मृति का होना सम्भव नहीं। तब बुद्धि का अवस्थित मानने से स्मृति का अभाव प्रसक्त होजायगा। यह स्थिति बुद्धि को उत्पन्नापवर्गिणी मानने में अर्थात् द्विक्षणावस्थायी स्वीकार करने में प्रबल हेतु है ॥ ४४ ॥

ज्ञान क्षणिक) का ग्रहण अस्पष्ट नहीं। शिष्य जिज्ञासा करता है, यदि बुद्धि का क्षणिक माना जाता है, तो विषय का स्पष्ट ग्रहण नहीं होसकेगा। इस जिज्ञासा का आचार्य सूत्रक र ने सूत्रित किया—

अव्यक्तग्रहणमनवस्थापित्वाद् विद्युत्संपाते रूपाव्यक्तग्रहणवत्

॥ ४५ ॥ ३१४

[अव्यक्तग्रहणम्] अस्पष्ट (अस्पष्ट ग्रहण होना चाहिये विषय का), [अनवस्थापित्वात्] अवस्थायी न होने से बुद्धि के, [विद्युत्संपाते, बिजली के चमकने पर [रूपाव्यक्तग्रहणवत्] रूप के अस्पष्ट ग्रहण के समान।

विजली की चमकना निरन्तर अवस्थायी होता है। वह चमक आँख-सी भगवन्तानी है। यह सर्वविदित है उस प्रकाश में रूप अथवा रूपवाने द्रव्य का स्पष्ट ग्रहण नहीं होता। यदि बुद्धि का इसी प्रकार अवस्थायी माना जाय, वह एक-ही क्षण रहकर नाश होजाती है तो उस बुद्धिरूप ज्ञान-प्रकाश में घटादि विषयों का ग्रहण स्पष्ट नहीं होसकेगा। परन्तु द्रव्य का ग्रहण स्पष्ट होना देखा जाता है। इसमें यह सानाज्ञान चाहिये कि बुद्धि उत्पन्नापवर्गिणी उत्पन्न होकर क्षण में नाश होजातेवाली नहीं है। ४५ ।

आचार्य सूत्रकार उक्त जिज्ञासा का समाधान करना है

हेतुपादानात् प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा ॥ ४६ ॥ (३१५)

[हेतुपादानात्] हेतु के कथन से जिज्ञासा द्वारा, [प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा] प्रतिषेध किये जाने वाले अर्थ का स्वीकार कर लिया जिज्ञासा ने।

बुद्धि को क्षणिक न मानेजाने के लिये जिज्ञासा ने दृष्टान्त व हेतु के रूप में यह कहा कि विजली की अवस्थायी चमक में रूप का स्पष्ट ग्रहण नहीं होता इस कथन में जिज्ञासा ने बुद्धि की क्षणिकता को स्वीकार कर लिया। कैसे कर लिया? यह समझिये।

चक्षु द्वारा विषय के ग्रहण करने में प्रकाश आवश्यकरूप में निमित्त होता है, प्रकाश का रहने चक्षु विषय का ग्रहण करसकता है। यदि प्रकाश मन्द अथवा अस्थिर है, तो विषय का ग्रहण मन्द, अस्थिर एवं संदिग्ध न होकर स्पष्ट व निश्चयान्मक होता है। इसमें यह मिथ्य भासता है कि बिजली की चमक में रूप का अव्यक्त ग्रहण बुद्धि की क्षणिकता के कारण न होकर बिजली प्रकाश की अस्थिरता के कारण होता है, जो प्रकाशरूप में चाक्षुष बुद्धि का आवश्यक निमित्त है। इससे बुद्धि की क्षणिकता में कोई अन्तर नहीं आता। बुद्धि का वास्तव, स्पष्ट व अव्यक्त अस्पष्ट होना बुद्धि के निमित्तों की विविधता से होता है। इसमें बुद्धि का अवस्थित या अनवस्थित होना अपेक्षित नहीं।

वस्तुतः बुद्धि अपने रूप में सदा एक-सी रहती है। विषय का ग्रहण होना 'बुद्धि' अथवा 'ज्ञान' है, वह चाहे स्पष्ट हो, या अस्पष्ट। उसका बुद्धिरूप या ज्ञानरूप होना दोनों अवस्थाओं में समान है। अब पदार्थ के विशेष धर्मों का ग्रहण न होकर केवल सामान्य धर्म गृहीत होता है, तब वह ज्ञान अव्यक्त, तथा विशेष धर्मों का ग्रहण होने पर व्यक्त है,—यह कहना भी गंमत नहीं है। क्योंकि ज्ञान-चाहे सामान्य हो या विशेष, वे दोनों अपनी स्थिति में व्यक्त है। यदि सामान्य ग्रहण के निमित्त उपस्थित है, तो वैसा ज्ञान होगा, विशेष ग्रहण के निमित्तों की उपस्थिति में विशेषज्ञान होगा। दोनों प्रकार के ज्ञान एक-दूसरे से पृथक् हैं; तथा अपने-अपने निमित्तों के होने पर आत्मलाभ करते हैं। इसलिये अब कहीं पदार्थ के सामान्य अथवा विशेष धर्मों का ग्रहण नहीं होता, उसमें उनके निमित्तों का न होना कारण है वह बुद्धि के व्यक्त अव्यक्त रूप का अपादक नहीं। बुद्धि वस्तुतः सदा व्यक्तरूप रहती है।

यदि व्यक्त अव्यक्त पक्षों का बुद्धि के साथ प्रयोग किया जाना कबल इस भावना से अशीष्ट हो कि वह कहीं विशेष धर्मों और कहीं सामान्य धर्मों को विषय करनी है तो यह व्यवहारमात्र की दृष्टि से उपयोगी भले हो, पर वस्तुस्थिति यही है कि बुद्धि के अनवस्थायी क्षणिक द्विक्षणावस्थायी होने से उसे अव्यक्त नहीं कहा जासकता। प्रत्येक पदार्थ का जैसा ज्ञान होता है, वह अपने रूप में व्यक्त रहता है ॥ ४६ ॥

ज्ञान स्पष्ट कैसे आचार्य सूत्रकार इस वास्तविकता का दर्शाने द्वारा स्पष्ट करना है

प्रदीपार्चिस्सन्तत्यभिध्यक्तग्रहणवत् तद्ग्रहणम् ॥ ४७ ॥ (३१६)

[प्रदीपार्चिस्सन्तत्यभिध्यक्तग्रहणवत्] प्रदीप की ज्वाला के निरन्तर चलते रहने पर उसके अभिव्यक्त ग्रहण के समान [तद्ग्रहणम्, बुद्धि-सन्तान का अभिव्यक्त ग्रहण हो जाता है।

बुद्धि यद्यपि अनवस्थायी है क्षणिक है, पर अर्थ का ग्रहण करने के रूप में वह सदा व्यक्त है, यह समझे रहना चाहिये । प्रत्येक व्यक्ति यह स्पष्ट देखता है । दिव्य की ली निरन्तर उठती रहती है । तेल बत्ती के मध्योष्ण से उमका ऊर्ध्व-प्रवाह निरन्तर चालू रहता है । ली की जिस एक गहर का जल-बत्ती कारण है, वही तेल बत्ती अन्य लहर का कारण नहीं होता । अतः दीपशिक्षा की प्रत्यक्ष लहर अपने कारणभेद से अन्य लहर से भिन्न है । यह स्थिति दीपशिक्षा के प्रतिक्षण परिचर्चन की प्रयोजक है । इनसे दीपशिक्षा का अनवस्थायी होना प्रमाणित है । फिर भी ज्ञेया ग्रहण व्यक्त है । ऐसे ही विभिन्न विषया के अनुसार बुद्धि-संज्ञान निरन्तर चल रहा है, अर्थात् परिवर्तित होता रहा है, फिर भी अर्थ-ग्रहण के रूप में वह व्यक्त है । जैसे ज्ञाना प्रतिक्षण नहीं नहीं चलती रहती भी व्यक्त है, इसीप्रकार ज्ञेय-तय विषय का ज्ञान विषयानुसार निरन्तर बदलता रहना भी व्यक्त है । इसी दशा में बुद्धि के क्षणिक अनवस्थायी होने पर उसके अव्यक्त होने का कभी अवसर नहीं आता । ४७ ॥

चेतना आत्मधर्म में मग्न सिद्धान्त का दृढ़तापूर्वक पृष्ठ करने की भावना में जिस ज्ञाता का पुन उभासगया चेतना को शरीर का धर्म क्यों न माना जाय ? जबकि शरीर का रहने पर चेतना रहती है न रहने पर नहीं रहती । सूत्रकार ने जिसामु की भावना के अनुशासन में मग्न का कारण बताया—

द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः ॥ ४८ ॥ ३१७)

द्रव्य । द्रव्य में, स्वगुणपरगुणोपलब्धे । अपने गुण तथा अन्य के गुण की उपलब्धि में । **संशय** । संशय है । शरीर में चेतनाविषयक ।

द्रव्य में अपने धर्मों का रहने की है, पर कभी अन्य का धर्म अन्य द्रव्य में देखाजाता है । ज्ञेयों में अपना धर्म गुण द्रव्यत्व पिचलापन उपलब्ध होता है । पर अभी अन्य द्रव्य तेज का धर्म ग्रहण भी उपलब्ध होता है । समे मग्न होता है शरीर में जो चेतना धर्म उपलब्ध है, यह शरीर का अपना धर्म है, अथवा अन्य किसी द्रव्य का ? वह अन्य द्रव्य आत्मा है । तब चेतना को शरीर और आत्मा में से किस द्रव्य का धर्म मानाजाय ? ॥ ४८ ॥

चेतना शरीर-धर्म नहीं आचार्य सूत्रकार ने बताया, चेतना शरीर का धर्म नहीं होसकता, क्योंकि

यावच्छरीरभावित्वाद्रूपादीनाम् ॥ ४९ ॥ ३१८

। **यावच्छरीरभावित्वात्** । जबतक शरीर है, जबतक विद्यमान रहने से । **रूपादीनाम्** । रूप आदि धर्मों के । शरीर-लक्षणधी ।

यह देखाजाता है शरीर के अपने धर्म रूपादि उस समय तक शरीर में बराबर बन रहते हैं, जबतक शरीर विद्यमान रहता है । परन्तु शरीर के रहने

भी चेतना नहीं रहती । मृत शरीर में चेतना का अभाव देखा जाता है; परन्तु शरीर के जो अपने धर्म हैं रूप आदि, वे मृत शरीर में विद्यमान रहते हैं । जैसे जलो में अपना धर्म द्रवत्व जना रहता है, उष्णता पर धर्म नहीं रहता । इससे प्रमाणित होता है चेतना शरीर का धर्म नहीं है ।

कभी शरीर में भी शरीर-धर्म का उपाद बिनाश देखा जाता है । स्नान आदि करने से शरीर सस्वृत हो जाता है । यह मरकार-विशेष शरीर का धर्म है, पर शरीर के रहते ही कालान्तर में वह संस्कार नष्ट हो जाता है । इसी प्रकार शरीर के रहते चेतना का नाश हो जाना सम्भव है । तब चेतना का शरीर-संस्कार व समान शरीर का धर्म क्यों न माना जाय ?

वस्तुतः स्नान आदि से शरीर में होतवाला संस्कार अपने कारण के नाश में नष्ट हो जाता है । स्नान आदि संस्कार के कारण का प्रभाव न रहने पर वह संस्कार नहीं रहता । परन्तु शरीर में चेतना के कारण का बिनाश प्रमाणित नहीं किया जा सकता । जैसे शरीर में चेतना उपलब्ध होती है, वैसे ही शरीर में चेतना का अभाव देखा जाता है । परन्तु संस्कार की स्थिति ऐसी नहीं है; संस्वृत और असंस्वृत शरीर के अन्तर को प्रत्यक्ष व्यक्ति अनुभव करता है । इसलिये स्नानादि निर्जित संस्कार शरीरधर्म के समान चेतना को शरीर धर्म कहना अयोग्य है ।

यदि आग्रहवश चेतना को शरीर का धर्म कहा जाता है, तो ऐसे क्षणों को बनाना चाहिये कि चेतना का कारण कहां रहता है ? शरीर में ? या शरीर के बाहर ? अथवा शरीर और बाहर दोनों जगह ? ये तीनों स्थितियाँ दोषावह हैं । यदि चेतना का कारण शरीर में अवस्थित रहता है, तो शरीर में कभी चेतना उत्पन्न हो, और कभी न हो, यह स्थिति नहीं होनी चाहिये । जबकि शरीर में चेतना बराबर बनी रहनी चाहिये; पर ऐसा नहीं है, मृत शरीर में शरीर रहते भी चेतना नहीं रहती ।

दूसरा विकल्प भी दोषपूर्ण है । यदि शरीर में चेतना को उत्पन्न करनेवाला कारण शरीर से बाहर बही अन्यत्र रहता है, और अन्यत्र अवस्थित वह कारण अपने अधिकरण में भिन्न अधिकरण शरीर में चेतना को उत्पन्न कर देता है, तो लोप अथवा पापाण आदि में भी चेतना का उत्पन्न कर दे । पर ऐसा सम्भव नहीं । अतः चेतना के कारण का शरीर से बाहर होना अयुक्त है । तीसरे विकल्प में पूर्वोक्त दोष यथावत् है । इसके साथ यह भी आपत्तिजनक बात है कि चेतना निमित्त उभयत्र हान पर शरीर में ही चेतना उत्पन्न हो और शरीर के समानजातीय अन्य द्रव्यों में उत्पन्न न हो । ऐसी व्यवस्था में बाई हेतु नहीं है । तब शरीर में चेतना की उत्पत्ति के समान पक्षक शरीरजातीय द्रव्य में चेतना उत्पन्न होनी चाहिये । परन्तु ऐसा किसी प्रमाण से उपपन्न नहीं है । अतः चेतना को शरीर का धर्म माना जाना सर्वथा अप्रामाणिक है ॥ ४६ ॥

चेतना भूत-धर्म, पाकज गुण के समान शिष्य पुन विज्ञासा करना है, नष्ट आदि एक द्रव्य में श्याम आदि गुण का उत्पन्न होना और विनाश होना द्वाजाज्ञा है, इसीप्रकार एक शरीर में चेतना के उत्पत्तिविनाश सम्भव है । आचार्य सूत्रकार ने बताया—

न पाकजगुणान्तरत्पत्तेः ॥ ५० ॥ (३१६)

[न] नहीं (युक्त, उत्क कथन [पाकजगुणान्तरत्पत्तेः] अग्निमयाग के कारण अन्य गुण की उत्पत्ति होने से घट आदि द्रव्य में) ।

घट का धर्म रूप है, घट में रूप का अत्यन्त विनाश नहीं होता । कच्चे घड़े में श्याम रूप है; अग्नि-संयोग से घड़ा जब पकजाता है, तब रक्त रूप की उत्पत्ति होजाती है । दोनों दशाया में रूप वहाँ बराबर बना रहता है, भस्मे ही श्याम रूप से रक्त रूप भिन्न हो । परन्तु शरीर में चेतना का अत्यन्त अभाव हो जाता है । यदि चेतना शरीर का धर्म हो, तो एक चेतना का विनाश होना पर अन्य चेतना उत्पन्न होजाती चाहिये । परन्तु मृतशरीर में ऐसा सम्भव नहीं होना हमलिय चेतना को शरीर का धर्म मानना असंगत है ॥ ५० ॥

इस विषय में ग्रन्थ विचारणीय सूत्रकार ने बताया—

प्रतिद्वन्द्वसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ॥ ५१ ॥ (३२०)

[प्रतिद्वन्द्वसिद्ध] प्रतिद्वन्द्वी प्रतियोगी-विरोधी गुण की सिद्धि में [पाकजानाम्] पाकज गुणों की समानता से [अप्रतिषेध] प्रतिषेध असंगत है चेतना के शरीरधर्म न होने का ।

जिन द्रव्या में पूर्ववर्ती गुण के प्रतियोगी-विरोधी गुण की सम्भावना रहती है, उन्हीं द्रव्यों में पाकज गुण की उत्पत्ति देखीजाती है । गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, गुण अपने आश्रय द्रव्य की उत्पत्ति होने अथवा न होने पर वहाँ किसी एक स्थिति में रहते हैं । जिस स्थिति में रहते हैं, अग्निसंयोग से उसमें परिवर्तन होजाता है । वहाँ पहले गुण का नाश होकर गुणान्तर की उत्पत्ति होजाती है । जिस गुण की अग्निसंयोग से उत्पत्ति होती है, वह पहले गुण का विरोधी है कच्चे आम को पकाने के लिये पाल में रखदियाजाता है । वहाँ अग्निसंयोग अर्थात् ऊष्मा-गरमी पाकर आम पकजाता है । तब उसमें कच्चे आम के गन्ध, रस, रूप, स्पर्श नष्ट होजाते हैं और दूसरे उनके विरोधी गन्ध रस रूप स्पर्श उत्पन्न होजाते हैं । कच्चे आम में जिस गन्ध का अनुभव होता है, वह पके आम में नहीं रहता, उसकी जगह अन्य प्रकार के गन्ध का अनुभव होता है । कच्चे आम का रस कुछ खट्टा और पके आम का मधुर होता है । रूप भी अनेक बार बदलजाता है, कच्चे का हरा सा, और पके आम का पीला जैसा रूप होजाता है । स्पर्श भी कच्चे का कुछ कठोर, तथा पके का मृदु होता है । यही स्थिति

कच्चे और एक घट आदि द्रव्यों में देखी जाती है । उसमें स्पष्ट है इन द्रव्यों में पूर्ववर्ती गुणों के प्रतिद्वन्द्वी गुण सम्भव हैं । य गुण उन द्रव्यों के अपन धर्म हैं । अग्निस्पर्श से पूर्ववर्ती गुण का नाश होकर उनकी जगह उसका विरोधी दूसरा गुण उभर आता है । यह निश्चित है उन द्रव्यों से पूर्ववर्ती गुण के साथ विरोधी होने के कारण पाकज गुण रह नहीं सकता । परन्तु उनमें से कोई एक गुण तबतक द्रव्य में अवश्य रहना है, जबतक उस द्रव्य का अस्तित्व है, पाकज जा म विरोधी गुण सदा सञ्जातीय रहता है ।

यह सब स्थिति चेतना और शरीर के सम्बन्ध में नहीं देखी जाती, यदि पाकज गुण के समान चेतना को शरीर का धर्म मानकर वहां उसके उत्पाद-विनाश की स्थिति का बहाना जाता है तो शरीर में चेतना का प्रतिद्वन्द्वी गुण होना चाहिये, जो मृतशरीर में चेतना के न रहने पर उसके स्थान में आसके । परन्तु विरोधी होने से चेतना के साथ न रहसकनवाला उसका प्रतिद्वन्द्वी अन्य सञ्जातीय गुण कभी किसी को आजतक गृहीत नहीं हुआ, जिससे चेतना के साथ उसके विरोध का अनुमान किया जा सके । अब चेतना शरीर का धर्म नहीं है, इस तथ्य का जो प्रतिषेध किया गया वह निराधार है ॥ ५१ ॥

शरीर का धर्म चेतना नहीं शरीर का गुण चेतना नहीं है इसकी पुष्टि के लिये सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया

शरीरव्यापित्वात् ॥ ५२ ॥ (३२१)

[शरीरव्यापित्वात्] शरीर में व्यापी होने से ।

शरीर और शरीर के बितने अवयव हैं, उन सब में चेतना व्याप्त है, ऐसा जाना जाता है । शरीर का ऐसा वर्ण अङ्ग नहीं है जहां चेतना का अनुभव न हो । शरीर के अवयव अपनी स्थिति में शरीर से भिन्न हैं । तब शरीर और शरीर के समस्त अवयवों में चेतना के प्रतीत होने से एक शरीर व शरीरावयवों में अनेक चेतना का होना प्राप्न होता है ।

विभिन्न शरीरों में चेतन एक है, अथवा प्रत्येक शरीर में चेतन पृथक्-पृथक् है ? इस जिज्ञासा के समाधान के लिये यह हेतु दिया जाता है एक चेतन शरीर में स्थित चेतन को हानवाले मृत्यु, दुःख, ज्ञान आदि का अनुभव अथवा स्मरण अन्य मूर्तादि शरीरवर्ती चेतन को नहीं हाना इसलिये प्रत्येक शरीर में चेतन पृथक्-पृथक् माना जाता है । इसी व्यवस्था के अनुसार यदि चेतना को शरीर का धर्म मानकर शरीर में व्यापी होने से शरीर के प्रत्येक अवयव में चेतना को पृथक्-पृथक् माना जाता है तो शरीर के एक अवयववर्ती चेतन के मृत्यु, दुःख, ज्ञान आदि का अन्य अवयववर्ती चेतन को अनुभव न होना चाहिये । चेतना को शरीर का गुण मानने पर जैसे विभिन्न शरीरों में पूर्वोक्त व्यवस्था है,

एक शरीर में भी वह व्यवस्था लागू होगी। शरीर के अवयवभेद से एक शरीर में अनेक चेतन होने के कारण उन्हें परस्पर सुखादि का अनुभव न होना चाहिये। परन्तु एक शरीर में ऐसा कभी नहीं होता, इसलिये एक शरीर में अनेक चेतन का होना सम्भव नहीं। इसी आधार पर चेतना को शरीर का गुण मानना भी सम्भव नहीं ॥ ५२ ॥

केश आदि देहावयव में चेतना नहीं—शिष्य जिज्ञासा करता है, शरीर के किसी अवयव में चेतना अविद्यमान नहीं रहती, यह कथन युक्त प्रतीत नहीं होता। जिज्ञासा को सूत्रकार ने सूत्रित किया—

केशनखादिष्वनुपलब्धेः ॥ ५३ ॥ (३२२)

[केशनखादिषु] केश और नख आदि में [अनुपलब्धेः] उपलब्धि न होने से (चेतना की)।

चेतना को शरीर में व्यापी बनाने के आधार पर एक शरीर में शरीरावयवों के सहारे अनेक चेतनों की कल्पना कर चेतना को शरीर-धर्म होने का निषेध किया गया। परन्तु शरीर में केश, नख आदि ऐसे अवयव हैं, जहाँ चेतना नहीं रहती। ऐसी दशा में पूर्वोक्त 'शरीरव्यापी' हेतु असिद्ध होजाता है। वह अपने साथ—चेतना शरीर का गुण नहीं है—को सिद्ध करने में असमर्थ है ॥ ५३ ॥

केश आदि में चेतना का प्रसंग नहीं—आचार्य सूत्रकार ने समाधान किया—

त्वक्पर्यन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसंगः ॥ ५४ ॥ (३२३)

[त्वक्पर्यन्तत्वान्] त्वक् पर्यन्त होने से [शरीरस्य] शरीर के [केशनखादिषु] केश नख आदि में [अप्रसंगः] प्रसंग—प्राप्ति नहीं (शरीर का अंग होने की)।

शरीर के अंग नहीं केश आदि शरीर का लक्षण [१।१।११] चेष्टाश्रय, इन्द्रियाश्रय, अर्थाश्रयरूप में प्रथम किया गया है। यह स्थिति केश, नख आदि में पटित नहीं होती। इनके काटने आदि से कोई दुःख नहीं होता, जो शरीर के किसी अन्य अंग में अवश्य होता है। समस्त शरीर त्वक् से आच्छादित है, त्वक् इन्द्रिय के अधिष्ठान त्वक्-सहित का नाम शरीर है। केश, नख, आदि जो त्वक् से बाहर हैं, उनकी शरीर में गणना नहीं होती। त्वक्पर्यन्त यह कलेवर-पिण्ड जीवन, चिन्तन, मनन, सुख, दुःख, ज्ञान आदि भोग-प्राप्ति के लिये आत्मा का अधिष्ठान है, यही शरीर है। वस्तुतः यह लक्षण जीवित शरीर का समझना चाहिये। शरीर नाम मृत का भी रहता है, पर उसमें उक्त लक्षण नहीं रहते। जीवित अवस्था में चेतना को शरीरव्यापी बताया गया है। केश, नख आदि को

शरीर के अन्तर्गत न मानेजाने से उक्त हेतु में कोई दोष प्राप्त नहीं होता । फलतः उक्त हेतु के आधार पर चेतना को शरीर का धर्म नहीं माना जा सकता ॥ ५४ ॥

शरीर का गुण नहीं चेतना—चेतना के शरीर-गुण न होने में आचार्य सूत्रकार ने अन्य हेतु प्रस्तुत किया—

शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५५ ॥ (३२४)

[शरीरगुणवैधर्म्यात्] शरीर के गुण (रूपादि) तो (चेतना में) वैधर्म्य-वैलक्षण्य होने के कारण (चेतना शरीर-गुण नहीं) ।

शरीर के गुण दो प्रकार के हैं, एक जिनका प्रत्यक्ष नहीं होता; जैसे—गुरुत्व आदि । दूसरे के हैं—जिनका बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष होजाता है; जैसे—रूप, स्पर्श आदि गुण । चेतना-गुण इन दोनों प्रकारों से विलक्षण है । न तो वह अप्रत्यक्ष है, क्योंकि उसका आन्तर इन्द्रिय मन से प्रत्यक्ष होता है । तथा रूपादि के समान बाह्येन्द्रिय से चेतना का प्रत्यक्ष होता नहीं, क्योंकि चेतना केवल आन्तर इन्द्रिय का विषय है । इसलिये यह शरीर का गुण न होकर किसी अन्य द्रव्य का गुण माना जाना चाहिये । वह द्रव्य आत्मा है ॥ ५५ ॥

शरीर-गुणों में वैधर्म्य—उक्त हेतु के विषय में विषय की जिज्ञासा को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया—

न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५६ (३२५)

[न] नहीं (युक्त, उक्त कथन), [रूपादीनाम्] रूप आदि गुणों का [इतरेतरवैधर्म्यात्] परस्पर एक-दूसरे से वैलक्षण्य होने से ।

रूप, स्पर्श, गुरुत्व आदि गुणों का परस्पर वैलक्षण्य होने पर भी ये सब शरीर के गुण बने रहते हैं । इसीप्रकार यदि चेतना का इन गुणों से वैलक्षण्य है, तो वह भी अन्य रूप, गुरुत्व आदि गुणों के समान शरीर का गुण माना जा सकता है । इसलिये चेतना को शरीर का गुण न मानने में, 'शरीरगुणवैधर्म्य' हेतु अनेकान्तिक है ॥ ५६ ॥

शरीरगुण बाह्येन्द्रियग्राह्य—आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया—

ऐन्द्रियकत्वाद् रूपादीनामप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥ (३२६)

[ऐन्द्रियकत्वात्] बाह्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होने से [रूपादीनाम्] रूप आदि गुणों के, [अप्रतिषेधः] उक्त हेतु का प्रतिषेध असंगत है ।

शरीर के जितने गुण हैं, उनके उक्त दो प्रकार निश्चित हैं—कतिपय गुणों का बाह्य इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होता है; तथा कतिपय गुण सर्वथा अप्रत्यक्ष रहते हैं; उनका ज्ञान अनुमान आदि से होता है । परन्तु चेतना-गुण इन दोनों प्रकारों

में नहीं आता। वह न तो सर्वथा अप्रत्यक्ष है, क्योंकि उसका मानस प्रत्यक्ष होता है; न वह बाह्येन्द्रियग्राह्य है। यदि चेतना रूपादि के समान शरीर का गुण होता, तो वह शरीर-गुणों के उक्त द्वैविध्य का अतिक्रमण न करता। जैसे कि रूपादि परस्पर विलक्षण होते हुए भी उस द्वैविध्य का अतिक्रमण नहीं करते। शरीर का कोई गुण ऐसा नहीं, जो उक्त द्वैविध्य के अन्तर्गत न आजाता हो। इसके विपरीत चेतना ऐसा गुण है, जो उन दोनों विधाओं में नहीं आता। अतः 'शरीरगुणवैधर्म्य'-हेतु के आधार पर चेतना का शरीर-गुण न होना सिद्ध होता है।

यद्यपि यह प्रथम [१८वें सूत्र से लगाकर ४१ सूत्र तक] प्रमाणित कर-
दिया गया है कि पृथिवी आदि भूतों, इन्द्रियों तथा मन का धर्म 'ज्ञान' नहीं है। 'चेतना' ज्ञान ही है। और शरीर भी पृथिवी आदि भूतों का विकार है। तब उसने से यह सिद्ध होजाता है—चेतना शरीर का गुण नहीं होसकता। परन्तु विशेष
परीक्षा के लिए पुनः, एवं प्रकारान्तर से चेतना को शरीर-गुण न होने का
उपपादन किया गया है, जिससे विषय का विविध रीति पर यथार्थ बोध
होसके। अनेक प्रकार से तत्त्व की परीक्षा उस विषय में दृढ़ निश्चय करादेती
है ॥ ५७ ॥

मन की परीक्षा—बुद्धि की परीक्षा के अन्तर अथ क्रमप्राप्त मन की
परीक्षा करना अपेक्षित है। जिज्ञासा होती है प्रत्येक शरीर में एक आत्मा के
साथ एक मन सम्बद्ध रहता है, अथवा अनेक मन? आचार्य सूत्रकार ने वक्तव्य—

ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः ॥ ५८ ॥ ३२७)

[ज्ञानायौगपद्यात्] ज्ञानों के युगपत् (एकसाथ) न होने से [एकम्] एक
है [मनः] मन, (एक शरीर में)।

मन एक है, एक देह में—शरीर में चक्षु आदि इन्द्रियाँ अनेक हैं। वे अपने-
अपने विभिन्न विषयों का ज्ञान कराने में साधन होते हैं। इनप्रकार के प्रत्येक
प्रत्यक्ष ज्ञान में बाह्य इन्द्रिय के समान अन्तर इन्द्रिय मन भी साधन होता है।
चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियाँ अपने रूप आदि नियत विषयों के ग्रहण का सामर्थ्य
रखते हैं; परन्तु मन अनियतविषय होता है, क्योंकि अणु-परिमाण होने से मन
का एक समय में एक इन्द्रिय से सम्बन्ध रहता है, इसलिए उस क्षण में उसी
इन्द्रिय के ग्राह्य विषय का ज्ञान होपाता है; भले ही उसी समय अन्य इन्द्रिय
भी अपने ग्राह्य विषय से सम्बद्ध हो। उस विषय का ज्ञान उस क्षण में नहीं
होसकेगा; क्योंकि मन तब उस इन्द्रिय से सम्बद्ध नहीं है। इसप्रकार एक क्षण
में अनेक ज्ञानों का होना सम्भव नहीं होता। यह स्थिति शरीर में एक मन की
सत्ता को सिद्ध करती है। यदि एक से अधिक अनेक मन की स्थिति एक शरीर

में मानीजाती है, तो एक क्षण में अनेक इन्द्रियों के साथ अनेक मन-द्रव्यों का सम्बन्ध होने पर अनेक ज्ञानों का उत्पन्न होना प्राप्त होता है। परन्तु एक क्षण में अनेक ज्ञान कभी उत्पन्न नहीं होते। इसलिए विषयग्रहण में क्रम होने से एक शरीर में एक मन का होना प्रमाणित होता है ॥ ५८ ॥

क्रिया व ज्ञान देह में एक-साथ अनेक—विषय व्यावहारिक स्थिति के आधार पर जिज्ञासा करता है, एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना देखाजाता है, आचार्य ने जिज्ञासा को सूचित किया—

न युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ५९ ॥ (३२८)

[न] नहीं (युक्त प्रतीत होता, उक्त कथन) [युगपत्] एकसाथ [अनेक-क्रियोपलब्धेः] अनेक क्रियाओं की उपलब्धि से।

एक क्षण में अनेक ज्ञानों के एकसाथ न होने के आधार पर प्रतिशरीर में केवल एक मन का मानाजाना युक्त प्रतीत नहीं होता; क्योंकि एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना व्यवहार में स्पष्ट देखाजाता है। कोई भी क्रिया मदा ज्ञानपूर्वक होती है; अतः एक क्षण में अनेक ज्ञानों का होना मानाजाना चाहिये, जो प्रतिशरीर एक मन स्वीकार करने पर सम्भव न होगा। एक क्षण में अनेक क्रिया व ज्ञानों का होना व्यवहारसिद्ध है। एक अध्यापक अथवा कोई धार्मिक व्यक्ति नदी पर स्नान करने के अन्तर मन्त्रों का पाठ कर रहा है, चलताजा रहा है, जलपात्र को हाथ में थामे हुए है, मार्ग को आगे देख रहा है, उधर-उधर जंगल में उठते हुए शब्दों को सुन रहा है, कुछ भयभीत भी हो रहा है, यह समझकर—कि कहीं जंगल भी ग़ौर से उठनेवाली इन अवस्थाओं में किसी हिंसक पशु का खूब तो नहीं है? उसे पहचानने का प्रयत्न कर रहा है; अपने गन्तव्य स्थान का प्रतिक्षण उसे स्मरण हो रहा है। इस सब स्थिति में क्रिया व ज्ञान का कोई क्रम प्रतीत नहीं होता, ये एकसाथ होते रहते हैं। इसके आधार पर एक शरीर में अनेक मनों का होना प्रतीत होता है; अतः उक्त कथन चिन्तनीय है ॥ ५९ ॥

ज्ञान एक-साथ अनेक नहीं—आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया—

अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ६० ॥ (३२९)

[अलातचक्रदर्शनवत्] अलातचक्र के दीखने के समान [तदुपलब्धिः] उन विषयों की उपलब्धि होती है [आशुसञ्चारात्] तीव्र सञ्चार से।

आग से दहकते हुए सिरवाली लकड़ी को 'अलात' कहते हैं। लकड़ी के अग्नजले दूसरे सिर को पकड़कर जब उसे तेज़ी से धुमायाजाय, उस आग के गोल घेरे का नाम 'अलातचक्र' है। अलात धुमायेजाते समय पूरे एक गोल घेरे [चक्र]